

VOL, 6 NO, 1. 2020

Journal
of Islamic Studies & Thought for Specialized Researches

Head of the journal

Professor Dr Engku Ahmad Zaki Engku Alwi,

Editor-In-Chief

Dr. Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil

e-ISSN: 2289-9065

Contact:

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

==

Contact us

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Research (JISTSR)

Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil Editor-in-Chief: mailto:jistsr@siats.co.uk

http:// jistsr.siats.co.uk



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 6 ، العدد 1 ، 2020م.

e-ISSN: 2289-9065

1441هـ - 2020م

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، مجلة تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، بوصفه واحداً من مرتكزات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

تسعى المجلة لأن تكون مرفأً للعلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل الجّاد على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة، متجاوزة حدود اللغة والإقليم، خدمة للإنسانية أجمع، سعياً لتحقيق هدف أكبر يتمثل في ترقية مستويات الفكر الإنساني على الصعيد العالمي.

تستهدف مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، الأبحاث العلمية ذات الجودة العالية بغية تقديم مادّة علمية متقنة؛ مفيدة للباحثين والمثقفين والمتخصصين، لتشكّل مرجعية علمية يُعتد بها في مسيرة تحقيق رؤيتنا المذكورة، وتتعهد إدارة المجلة بالتواصل مع الباحثين والكتّاب من مختلف المشارب والتيارات لترقية أبحاثهم ومقالاتهم دعماً منها للحركة العلمية والجهود الفكرية في مجال إصلاح وترقية منظومة الفكر الإنساني.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 6، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

STRATEGIES OF TRANSLATING INTERCULTURAL DIFFERENCES IN THE ARABIC USE OF IRONIC LANGUAGE EXPRESSIONS IN THE QUR'AN OPPOSED TO THEIR ENGLISH TRANSLATION BY ARBERRY(1955)

Shehda R.S Abuissac

Department of English Language, Faculty of Languages and Linguistics, University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia
Email: Bright.1990@hotmail.com

Ahmed Arifin Bin Sapar
Department of Arabic Language, Faculty of Languages and Linguistics, University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia
Email: arifin@um.edu.my

Dr. Hans Volker Wolf
Department of English, Faculty of Languages and Lingusitics, University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia
Email: Hansvw25@gmail.com

1441هـ- 2020 م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

This paper investigates the intercultural differences hindering the flow of translating ironic speech acts of the Qur'an into English by Aberry (1955). The study is trying to investigate the intercultural differences in the Arabic use of Arabic language expressions in the Qur'an opposed to their English translation by Arberry (1955). The study concluded that historical culture, lack of hyponym produced due to semantically complex concepts, poly-semantic words, concepts and expressions and above all emotive meaning play a fundamental role in hindering the flow of meaningful intended translation to the Qur'anic speech acts into English. Study, however, recommends some translation techniques through which such a problem might be solved or at least minimized.

1. Introduction

It is claimed that "irony is probably as ancient as humankind" (Moneva, 2000, p.3), and it may therefore be thought of as a cognitive mechanism in humans, which formulates the innate ability for human interaction and communication. Skorov (2009, p.2) states that "the term irony is derived from the Greek word eironeia, meaning dissimulation" or being similar and not similar at the same time. Kadhim (2009) conducted a contrastive study about how syntactic, stylistic and lexical aspects of irony are translated from the Quran into English. Kadhim concluded that translating irony from the Quran into English is a difficult task; "the translation of irony is as elusive as the concept itself". This is because textual realization is different in both languages due to the discrepancies in linguistic functions and culture in both languages. Ironic meaning is translated either by paraphrase strategies or literal translation. Najjar (2015) also conducted a contrastive study of how irony is translated from the Holy Quran into English. Najjar's conclusions are almost the same as those of Kadhim's. To the best of our knowledge, we have just found the previous two studies in literature on irony in the Quran; and there may be no studies about the



metaphorical irony in the Quran. Thus, this study has filled a research gap and maybe considered the first one to investigate irony in relation with metaphor. The results of the study will not only bring aesthetic literary value of the Quran to the fore, it will also give new insights into the technical skills of literary translation in the field of culture specific terms and lexicographic items that are charged with their own semantic and discourse related connotations. The results of this study may possibly help improve the target readers' understanding of metaphoric ironic speech acts at the source level of discourse. In this study, we are trying to cover one question: What are the intercultural differences in the Arabic use of ironic language expressions in the Qur'an as opposed to their English translation by Arberry (1955)?

2.METHODOLOGY

As far as irony understanding and realization are concerned, The *Relevance Theory (RT)* has played the most essential role in providing a framework for the analysis and understanding of language as a sequence of social and communicative acts (Sperber and Wilson, 1986, p.26). The study narrowed the scope on *verbal irony* through which the speaker rejects a tacitly attributed thought as ludicrously false" (Wilson, 2013, p.3), and secondly, "the speaker of an ironical utterance is not saying the opposite of what he means, but 'echoes' a thought (e.g. a belief, an intention, a norm-based expectation) that refers to an individual, a group, or to people in general, and expresses a mocking, scornful or contemptuous attitude to this thought". (Sperber and Wilson, 1986, p.38).

To answer the only research question, the study pragmatically describes and analyses how irony occurs in the source language text (SLT) and how ironic speech acts are conveyed and translated into the English language version by the translator. Thus, speech act theory (SAT) and echoic account theory (EAT) are used. The aim of the use of SAT is to systematically categorize all the data samples under the main categories of speech acts. This classification has helped the researcher to go through deep systematic analysis to the multifaceted functions of ironic speech acts within the discourse structure. The answer to the second part of the first research question, the study has applied EAT of irony to interpret and describe irony on the whole level of discourse structure.



The study focuses mainly on which strategies and techniques the translator used in rendering the intended meaning of irony of speech acts in the Quran. To achieve this, the researcher will describe and look at first how linguistic and paralinguistic devices and techniques occur in the ironic speech acts of the Quran, and second how they are conveyed and translated into the English version.

3.RESULTS AND DISCUSSIONS

We have first chosen two texts out of fifty to discuss in this paper. These samples are classified in order, starting (from a. back translation (BT) via b. Arberry's (1955) translation) to c. pragmatics analysis to d. strategies used for translating ironic speech acts.

Selected Texts:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

a- Text1: Transliteration

Inna allathecna kaththaboo bi-ayatina waistakbaroo AAanha la tufattahu lahum abwabu alssama-i wala yadkhuloona aljannata hatta yalija aljamalu fee sammi alkhiyati.

b- Text1:Translation

"Those that cry lies to Our signs and wax proud against them the gates of heaven shall not be opened to them, nor shall they enter Paradise until the camel passes through the eye of the needle. " (Q 7:40)

c- Pragmatic Analysis:

First, the ironic speech act is conveyed by assertive ironic speech acts conveyed by the dependent adverbial clause of time **"حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ" "until the camel passes through the eye of the needle".** The illocutionary point of the propositional content of the speaker's utterance indicates a future representation to some certain matters of affairs. The intended meaning



conveyed by ironic speech acts implies another meaning rather than the assertive one. It entails a hybrid representation of speech acts combining both assertiveness with the illocutionary force of directiveness conveyed by “promise”. Thus, the implicit meaning or illocutionary force of the paradoxical irony entails both inevitability and seriousness of the future happenings and second entails speaker’condemn, sarcasm and dissatisfaction with the unbelievers who disbelieve in Allah and on the Day of Judgment. It is interesting that verbal irony intersects with paradoxical irony conveyed by the entire subordinate clause carrying within which the intended pragmatic meaning. The ironic speech act is paradoxical because it consists of two contradictory ideas (which can be understood through contextual and pragmatic inferences, which are highly important to derive the conversational imlicature). The contradictory ideas lie in the fact that a camel can never pass through an eye of the needle, because the camel is a very big animal and hence it is not possible for it to pass through a very tiny object. There is an interaction between paradoxical verbal irony and metonymy as a figure of speech. The interaction lies in the semiotic reference that the metonymic expressions **“الْجَمَلُ”** translated as **“camel”, and “سَمِّ الْخِيَاطِ”** translated as **“the eye of the needle”**. The first metonymic expression **“الْجَمَلُ/ camel”**, stands in for a big animal (or in other words a big object that needs spacious space to pass through). The second metonymic expression **“سَمِّ الْخِيَاطِ”**, translated as **“the eye of the needle”**, on the other hand, stands in for a very tiny object through which it is impossible for an object to pass. The semantic representation of the metonymic expression presupposes the pragmatic meaning derived by the pragmatic violation of the maxim of relevance through which the intended implicature is arrived at. To conclude, they type of irony is paradox that intersects with metonymy. The functions of irony are first theological presupposing the fact that the unbelievers’ entry into heaven is impossible; second psychological presupposing Allah’s dissatisfaction with and disapproval of the unbelievers; and third aggressive presupposing Allah’s torture to and wrath at the unbelievers.

d) Pragmatic Analysis of the English Translation Equivalent

The translator translated the SL ironic speech act **“وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ”**, into the TLT as **“nor shall they enter Paradise until the camel passes through the eye of the needle.”** All lexical and grammatical units of the SLT are literally rendered into the TLT. Thus,



the translation is a formal-based one, as the translator used synonyms and word for word translation playing on the syntactic level in conveying the ironic speech acts from the SLT into the TLT. The meaning of the SL ironic speech acts retains in the TLT, because the surface syntactic structure of the SL has one-to-one equivalent in the TLT. However, the emotiveness of ironic speech acts of the original speech act is still a challenge to be rendered and literal translation alone might not convey the intended meaning. This is because the ironic speech act implies within its meta-representative structure two or more than figures of speech. The emotive meaning of these figures of speech is presupposed by the functions of irony discussed above.

Text (2)

a) Arabic Version

أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلً

b) Arabic Version in Latin Script

Afahasibal lazeena kafarooo any yattakhizoo 'ibaadee min dooneee awliyaaa'; innaaa a'tadnaa jahannama lilkaafi reena nuzulaa.

c) English Translation (Arberry 1955)

18:102 What, do the unbelievers reckon that they may take My servants as friends, apart from Me? We have prepared Gehenna for the unbelievers' hospitality.

d) Pragmatic Analysis of the Arabic Original

This Quranic text consists of two ironic speech acts. The first one is conveyed by a rhetorical question "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ ۚ" translated as **"what, do the unbelievers reckon that they may take My servants as friends, apart from Me?"**, whose illocutionary force is far different from the locutionary one. The second speech act is conveyed through the declarative assertive sentence **"إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلً"** translated as **"we have prepared Gehenna for the unbelievers' hospitality"**. According to APT, first the rhetorical question functions as a stylistic device or a strategy of irony recognition, presupposing anger, mockery, denial and criticism. So,



the question does not require a yes-no answer, however, conveys the Speaker's reaction towards what the unbelievers believe and worship. The noun phrase **"نُزُلً"** exhibits irony that is generated within the whole contextual structure of the Quranic discourse. **"نُزُلً"** literally and culturally means good hospitality that be offered to a guest. In this particular context, however, **"نُزُلً"** means the opposite. The type of irony, therefore, is paradox bringing out a rhetorical effect on the whole discourse structure of this Quranic text. The meaning of the paradoxical irony is contradictory, because it entails the opposite meaning of the noun phrase. In other words, the ironic noun phrase entails a positive meaning- that of hospitality, and a negative intended meaning- that of punishment and torture. In addition, the ironic noun phrase may function as pun, so irony and pun can interact and intersect with each other to produce an effective rhetorical meaning. Pun has two functions: the close unintended meaning *hospitality* and *good treatment*, while the negative intended meaning is *Hell Fire*. The negative intended meaning that pun entails leads to paradoxical irony. It is because Hell Fire is not a place for hospitality, but a place for sinners to be tortured and punished. Moreover, the ironic noun phrase may function as a euphemistic expression used to replace another more harsh expression describing the way the unbelievers will be treated. To conclude, types of irony are first paradoxical irony which intersects and is connected to pun and euphemism. Functions of irony that the verbal irony presupposes are first socio-aggressive presupposing mockery, disgrace and criticism. The second function is psycho-aggressive presupposing anger and dissatisfaction. The third function would be socio- theological presupposing Allah's advice to human beings to believe in Him and in the Day of Judgment before it is late.

e) Pragmatic Analysis of the English Translation Equivalent

The translator translated the rhetorical question of the SLT " **أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ**", into the TLT as **"what, do the unbelievers reckon that they may take My servants as friends, apart from Me?"** To retain the pragmatic meaning presupposed by the rhetorical question, the translator added **"what"**, which is a grammatical particle that explicitly brings out the pragmatic meaning of the SLT into the TLT. In the SLT, and according to the exegesis of the Qur'an, **"عِبَادِي"** means Allah's devoted worshippers, specifically angels, Jesus and Alaziz, who all are monotheist and God fearing. "**عِبَادِي**", however, is rendered with another



synonymic lexeme **"servants"**, which means, according to Advance English Dictionary, maid. Besides that, **"أَوْلِيَاءَ"** in the SLT means devoted worshippers (such as angels, Jesus and Aziz) who are taken as *gods* by unbelievers, who ask them for help and support. **"أَوْلِيَاءَ"** is, however, translated with another literal synonymic lexeme as **"friends"**. The translator translated this declarative ironic speech act **"إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا"**, into the TL as **"we have prepared Gehenna for the unbelievers' hospitality"**. The translator rendered the grammatical structure and lexical units of the SLT literally word by word into the TLT. In the SL, The meaning of **"جَهَنَّمَ"** is Hellfire, however, a transliteration strategy is used to render the SL noun phrase into the TLT. In the SLT**,** **"نُزُلًا"** is well translated as a noun phrase **"hospitality"**, which presupposes the meaning of the ironic speech act. Accurately, the translator retained the paradoxical meaning of the SL noun phrase **"نُزُلًا"** into the TL, rendering it into **"hospitality"**. To conclude, the translation is mainly a formal-based one despite of the explicitness translation technique, which would convey the SL meaning dynamically into the TLT. This is because the translator literally translated the SL lexical items into the TLT. Therefore, some TL lexical items do not fill the semantic gap of the semantic features of some SL lexical items within the domain of ironic speech acts. Besides that, transliteration strategy is used, while there is a lexical equivalent of the SL lexical item in the TLT. Literal translation is well-used in formally rendering one SL lexical item into the TL as mentioned above. This is because the TL lexical item shares the same semantic properties to that of the SL lexical item. However, the emotiveness of ironic speech acts of the original speech act is still a challenge to be rendered and literal translation alone might not convey the intended meaning. This is because the ironic speech act implies within its meta-representative structure two or more than figures of speech. The emotive meaning of these figures of speech is presupposed by the functions of irony discussed above.

4. CONCLUSIONS

The study concludes that all ironic speech acts are literally translated either by using word-for-word translation or using synonyms. Consequently, there is a semantic and pragmatic gap in the



translated target text. This gap is due to the unique cultural, lexicographical, contextual and pragmatic aspects that distinguish the metalinguistic system of Arabic from the English one.

The study also concludes that EAT is essential in conveying intended meaning of the SLT into the TLT. The study findings show that the application of EAT on interpreting verbal irony can interpret various functions and forms of verbal irony such as pun, euphemism, metonymy, paradox and sarcasm. The study concludes that verbal irony intersects with paradoxical irony, which is conveyed by pun as a figure of speech. Besides that verbal irony is found to function is euphemism for the same noun phrase, which figuratively can be classified under more than a figure of speech. Furthermore, paradoxical irony as a form of verbal irony is found to be conveyed by metonymic expression. The study concludes that all speech ats are literally translated either using word for word translation or using synonyms. It has been found that use of transliteration, word for word translation and synonyms is not effective in all cases because the semantic and pragmatic aspects of the ironic speech acts to replace the words of the original do not carry the same semantic and pragmatic features in conveying the meaning in the TT. The study shows that transliteration technique is used to translate the SL ironic speech acts into English, though the SL ironic speech acts have equivalents sharing similar semantic and pragmatic features in the TLT. The study findings go hand by hand with Kadhim's and Ibrahim's findings. The study, however, concluded that Arberry used another semantic strategy (synonyms) to convey metaphorical irony on the structural level. The study differs from the previous studies in that it applied EAT and speech act theory in order to investigate the emotive pragmatic meaning of the SL ironic speech acts and their translations in English. *The intercultural differences found in translating verbal irony form Arabic into English are first emotiveness (which lies in the difficulty in translating emotive meaning and its associated types), second hyponymic and poly-semantic expressions conveyed by figures of speech, third tenor and mode of ironic Quran'ic discourse. The study, thus, shows that due to literal translation emotive, associative, connotative and expressive meanings of ironic speech acts conveyed by verbal irony and its forms and types are missing in the TLT.* In order to solve such a thorny problem, the researchers recommend that literal translation strategies such as loanwords, borrowing, using synonyms or transliteration, or using a structure or semantic shift technique should be used and accompanied by footnotes, or some marginal explanation, or using explicitness



translation technique or new neologisms. This can bridge the gap between the SL and TL in perceiving irony and its functions.

REFERENCES

[1] Ali, A., Brakhw, M., Nordin, M., & Ismail, S.(2012). Some linguistic difficulties in translating the Holy Quran from Arabic into English. *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol 2, No.6.

[2] Arberry, A (1955). *The Koran Interpreted*. Cambridge Press.

[3] Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Clarendon [4] Press. Oxford.

[5] Frye, N. (1957). *Anatomy of Criticism.* New Jersey, America: Princeton University Press.

[6] Filatov, E . (2013). Irony and Sarcasm: Corpus Generation and Analysis Using Crowdsourcing. *Computer and Information Science Department.* Fordham University.

[7] Gibbs, R. & Colston, H. (2007). Irony in language and thought: *A Cognitive Science Reader*. New York: Lawrence Erlbaum Associates.

[8] Gibbs, R. & Colston, H. (1994). *The poetics of mind*: *Figurative Thought, Language and Understanding*. New York: Lawrence Erlbaum Associates.

[9] Giora, R., Fein, O. & Schwartz, T. (1998). *Irony*: *Graded Salience and Indirect Negation from Metaphor and Symbol*, 13(2) pp. 83-101. New York: Lawrence Erlbaum Associates.

[10] Hancock, B., Ockleford, E., & Windridge, K. (2009). An introduction to qualitative research. *National Institute for Health Research.* University of Birmingham.

[11] Kadhim, Q. (2009). Translating irony in the Quranic texts A contrastive study of Yousif Ali and Pickthall English translations. *Language in India, Vol*. 9, no.3.

[12] Knox, D. (1989). Ironia. Medieval and renaissanceideason irony. *Columbia Studies.*

[13] Leech, G. (1983). *Principles of pragmatics.* New York: Longman.



[14] Matloob, A. (1980). Rhetorical Devices. *Open Journal of Modern Linguistics. Kwait, Printing Agency.*

[15] Moneva, M. (2001). Searching for some relevance answers to the problems raised by the translation of irony. *Revista Alicantina De Estudios Ingleses*, 14,213-247.

[16] Najjar, I. (2015). A contrastive analysis of the translationofirony in the Holy Qur'an: The translation of Mualawi Sher Ali and Yusuf Ali. *American Research Journal of English and Literature* Vol 1.

[17] Searle, J. (1969). Speech acts: *An Essay in the Philosophy of Language.* Cambridge. Cambridge University Press.

[18] Searle, J. (1977). Speech Acts: *Essays on speech acts theory*. Cambridge. Cambridge University Press.

[19] Skorov, P. (2009). Translating literary irony: Elements for a practical framework. ISSN 2050-4050. Vertimo Studijos.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

الأسطورة وتمثلاتها في العصر العباسي

LEGENDARY AND ITS REPRESENTATIONS IN ABBASID ERA

شريف عبد الحليم محمد عويضة

Royaleagle_co@yahoo.com

د. عبد الله رمضان خلف مرسي

جامعة المدينة العالمية – ماليزيا

أ.م.د السيد محمد سالم

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

جامعة السلطان زين العابدين – ماليزيا

1440هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

Literature is a form of supreme human expression; it is the most insignificant way reflecting the ideas and culture of the peoples and nations. Literature in the Abbasid era reached its glory and grandeur; which resulted in a huge and the majestic heritage of a time when its civilization has flourished more than any other civilization before that time, so it was called the Golden Age. Cultural mixing in the Abbasid era caused a complication of literary fantasy forms; hence, scholars and writers innovated new ways resulted in renovation of fantasy and legend. The books of Abbasid era were full of tales and legends which characterized by literary maturity; therefore, this study aims to shed light on the highness and glory of literary arts in Abbasid era and discussing the concept of legendary in terms of language and terminology, and illustrating its patterns in the Arab heritage in general and in the Abbasid era in particular in detail. The importance of this study lies in its focusing on the cumulative knowledge and information through shedding light on legendary in that era, taking samples from the first literary heritage books which highlighted that literary narrative art, depending entirely on descriptive analytical approach.

Keywords: Fantasy – Legendary - Abbasid era - representations - heritage



الملخص

الأدب هو شكل من أشكال التعبير الإنساني الأسمى، وهو الصورة الأسنى التي تعكس أفكار وثقافة الأمم والشعوب، وقد وصل الأدب في العصر العباسي إلى غاية مجده وأوج عظمته؛ فنتج عن ذلك تراثٌ ضخمٌ ومهيبٌ لعصر ازدهرت حضارته كما لم تزدهر حضارة قبله؛ حتى سُمّي بالعصر الذهبي. وقد نتج عن امتزاج الثقافات في العصر العباسي أن صارت صور الخيال معقدة؛ فسلك الأدباء والكتاب في ذلك العصر مسالك جديدة أسفرت عن التجديد في التخييل والأساطير، وقد اكتظت كتب الأدب العباسي بالحكايا والأساطير التي اتسمت بطابع النضج الفني. من هنا جاءت هذه الدراسة لإلقاء الضوء على ما وصلت إليه الفنون الأدبية في العصر العباسي من سمو وبهاء، وتناول مفهوم الأسطورة لغة واصطلاحا، وبيان تمثلاتها في التراث العربي بصفة عامة، وفي العصر العباسي بصفة خاصة وتناولها بشيء من التفصيل. وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تلقي الضوء على الرصيد المعرفي والثقافي للعصر العباسي من خلال الوقوف على الأسطورة في ذلك العصر، مع أخذ عينات من أوائل الكتب التراثية الأدبية التي أبرزت ذلك الفن الحكائي السردي، اعتمادا في ذلك كله على استخدام المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: التخييل – الأسطورة – العصر العباسي- تمثلات -التراث



المبحث الأول: مفهوم الأسطورة

الأسطورة في اللغة

الأسطورة كلمة عربية، جذرها من الفعل الثلاثي (سطر): "والأَساطِيرُ: الأَباطِيلُ. والأَساطِيرُ: أَحاديثُ لَا نِظَامَ لَهَا، وَاحِدَتُهَا إِسْطارٌ وإِسْطارَةٌ، بالكسر، وأُسْطِيرٌ وأُسْطِيرَةٌ وأُسْطُورٌ وأُسْطُورَةٌ، بِالضَّمِّ. وَقَالَ قَوْمٌ: أَساطِيرُ جمعُ أَسْطارٍ وأَسْطارٌ جمعُ سَطْرٍ. وَقَالَ أَبو عُبَيْدَةَ: جُمِعَ سَطْرٌ عَلَى أَسْطُرٍ ثُمَّ جُمِعَ أَسْطُرٌ عَلَى أَساطير، وَقَالَ أَبو الْحَسَنِ: لَا وَاحِدَ لَهُ، وَقَالَ اللحياني: واحد الأساطير أُسطورة وأُسطير وأُسطيرة إِلى الْعَشْرَةِ. وسَطَّرَها: أَلَّفَها. وسَطَّرَ عَلَيْنَا: أَتانا بالأَساطِيرِ. يُقَالُ: سَطَّرَ فلانٌ عَلَيْنَا يُسَطِّرُ إِذا جَاءَ بأَحاديث تُشْبِهُ الْبَاطِلَ. يُقَالُ: هُوَ يُسَطِّرُ مَا لَا أَصل لَهُ أَي يُؤَلِّفُ"[(1)].

الأسطورة في الاصطلاح

"حكاية يسودها الخيال، وتبرز فيها قوى الطبيعة في شكل آلهة أو كائنات خارقة للعادة. فهي أقوال وأحاديث منمقة ومزخرفة كثر استعمالها في التراث الشعبي لمختلف الأمم. ويستخدم الأدباء الأسطورة للتعبير عن فكرة وعن معتقد ما"[(2)].

وقد ذهب العلماء "في تعريف الأسطورة مذاهب شتى، فمنهم من رأى في الأساطير حكايات القدماء في الدين، مثل "زينوفانيس Xenophanes"، ومنهم من ذهب إلى استنباط فلسفة الأولين منها مثل "تياجنس Theagenes" الذي سلك مسلك أصحاب التشبيه والمجاز؛ فقال: إن المقاتلة بين الآلهة ليست بمقاتلة حقيقية، بل يُعبر بها عن التنازع بين عناصر مختلفة، مثل: الهواء والماء، والنار والتراب... أو بين عواطف نفسانية، مثل: الحب والعداوة... ومنهم من قال: إن الأسطورة هي التاريخ في صورة متنكرة"[(3)].



ويرى "ليوس اسبنس" أن "الأسطورة من أهم عناصر الدين القديم"[4]، ويبدو أن كلًّا منهم نظر إلى الأسطورة من زاوية، وعرفها حسب نظرته إليها، ومِن ثم لم نجد تعريفًا جامعًا للأسطورة.

وتذهب فاطمة بوجليطة إلى أن "أغلب آراء النقاد والدارسين في العصر الحديث سواء الغرب أو العرب منهم، حول مفهوم الأساطير القديمة، والتي تشكل الأساس الذي ينطلق منه رواد المنهج الأسطوري، تصب في قالب واحد وهو اعتبارها مجرد قصة لا تتعدى كونها خيالية، لكن ما يمكننا قوله: إنها خيالية بالنظر إلى التفكير الإنساني المعاصر، أما بالنسبة للإنسان البدائي عامة؛ فهي بصدق قد مثلت واقعه وفكره، وساعدته على الاستقرار والسلام النفسي؛ وذلك في خضم غياب النظريات العلمية. إنها تعبير عن منطقه وأسلوبه في المعرفة، ووسيلته لتفسير ما يحيط به من ظواهر طبيعية وإبراز أسباب حدوثها"[5].

إذن فالأسطورة هي حكاية أو قصة خيالية، لا تمت للواقع بصلة، تتضمن أحداثًا خارقة تقوم بها قوى غير عادية وكائنات خارقة تشبه الآلهة؛ ومن ثَمَّ اكتسبت الأسطورة بُعدًا مقدسًا، وكان لها تأثير ساحر على عقول الناس ونفوسهم.

المبحث الثاني: الأسطورة في التراث العربي

المتأمل في قوله تعالى: (وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (سورة الأنعام، الآية: 25) يجد دليلا واضحًا وبرهانًا ساطعًا على أن العرب في الجاهلية كانوا على علم بالأساطير؛ يعرفون أساطير من سبقهم من الأمم، ويسطرون ما تدفعه إليهم بيئتهم من أساطير، ويرددونها ويصيغونها حكاية وشعرًا.



فقد كان الشعر –الذي هو ديوان العرب– تسجيلا دقيقًا لبيئتهم ويومياتهم وعاداتهم ومعتقداهم وكل ما يعن لهم من أمور الحياة؛ التي عجزوا عن تفسيرها ومعرفة كنهها بعقولهم البدائية، فطفقوا ينسبون ما غمض عليهم إلى كائنات غير مرئية ومن ثم لجأوا إلى الأساطير التي تعرفوا عليها بعد اتصالهم بالأمم المجاورة لهم.

وكلما غاص المجتمع في التخلف الحضاري؛ زاد لجوءه إلى الأساطير يغلف بها واقعه الذي يهرب منه، ولكنه لا يستطيع منه فِكاكًا.

ونستطيع أن نقول: إن العقلية العربية في الجاهلية كانت مهيأة لقبول الأساطير، بل لا نبالغ إذا قلنا بقابلية العقلية العربية لتوليد الأساطير.

ونجد هذا واضحًا في قول "ابن الزبعرى":

ألهى قُصيًّا عن المجدِ الأساطيرُ ** ورشوةٌ مثل ما تُرشَى السفاسيرُ

وأكلُها اللحمَ بحتًا لا خليط له ** وقولها رحلتْ عِيرٌ.. أتتْ عِيرُ

يقول الدكتور جواد علي: "وفي البيتين، هجاء مر لقصي ولآل قصي؛ الذين ألهتهم الأساطير عن المجد، وكانوا يرشون ويرتشون مثل ما ترشى السفاسير –وهم السماسرة– أولئك الذين يأكلون اللحم، ولا يعرفون إلا كلام: رحلت عير، أتت عير، كلام التجار. فلا يفهمون قولًا غير هذا القول"(6).

و"يوجد في الشعر الجاهلي إشارات إلى تاريخ وعادات وخرافات وأساطير غير واضحة؛ فإذا لم يكن القارئ مطلعًا على تاريخهم وأساطيرهم وعاداتهم بقي هذا الشعر غامضًا وإن كانت ألفاظه واضحة، ومن ذلك قول "لبيد"(7):

لَعَمرُكَ ما تدري الضواربُ ** ولا زاجراتُ الطيرِ ما الله صانع



فقد كانوا في الجاهلية إذا عزم الواحد منهم على أمر مهم ضرب طائرًا بحصاة، أو زجر الطائر؛ فإن طار يمينًا تفاءل واستبشر بما هو مقدم عليه، وإن طار يسارًا تشاءم وتردد.

ومن هذا النوع قول الشاعر:

وهبتَها وأنت ذو امتنانِ ** تفقأ فيها أعينَ البعرانِ

فقد "كان الرجل إذا بلغت إبله ألفًا فقأ عين الفحل؛ يقول: إن ذلك يدفع عنها العين والغارة. فإن زادت عن ألف فقأ العين الأخرى، فهو التعمية"[8].

ومثله قول الشاعر:

وأذَّنَ بالتصفيقِ مَن ساءَ ظنُّه ** فلم يدرِ من أيِّ اليدينِ جوابُها

فقد "كانوا إذا ضلَّ الرجل منهم في الفلاة، قلب ثيابه، وحبس ناقته، وصاح في أذنها كأنه يومىء إلى إنسان، وصفَّق بيديه: الوحا الوحا، النجا النجا، هيكل، الساعة الساعة، إليَّ إليَّ، عجِّل، ثم يحرك الناقة فيهتدي"[9].

المبحث الثالث: تمثلات الأسطورة في الأدب العباسي

في أواخر العصر العباسي عرفت مصنفات العلوم والفلسفة نوعًا من الغموض والتعمية، وأصبح التأليف مجرد جمع وربط بين عبارات منقولة، ومال الناس إلى الصناعة اللفظية وإلى الأساطير والخرافات، ولعل أشهرها جميعًا وأكثرها صرفًا للناس وشغلًا لهم؛ قصة "ألف ليلة وليلة"، ثم يأتي بعدها قصص أبطال العرب وسيرهم، مثل قصة "عنترة بن شداد" التي أضاف إليها القُصاص من خيالهم عبر العصور حتى حولوها إلى شخصية أسطورية خرافية، ومثل قصة "سيف بن يزن" و"الشاطر حسن"، وغيرها كثير[10].



فقد انتشر في العصر العباسي "الأدب المحكي" المروي شفهيًّا، وتعتبر قصص "ألف ليلة وليلة" الأسطورية من هذا النوع من الأدب المحكي.

"إن مجموعة القصص التي تعرف باسم "ألف ليلة وليلة" لم تكن في يوم من الأيام نصًّا في الأدب العربي كما يُظن. فهذه القصص كانت أولًا وأخيرًا حكايات شعبية استمر تناقلها بالرواية الشفهية عن طريق الحكواتية الذين كانوا يزيدون عليها، ويتوسعون في حبكاتها، ويزخرفونها من لدنهم بنوادر وأشعار تنم عن أذواقهم الشخصية. ولهذا أصبحت القصص متغايرة بشكل واضح وذات صيغ مختلفة تعكس اختلاف خصائص الأمكنة التي رُويت فيها"[11].

ولا تتوفر معلومات عن أسطورة "ألف ليلة وليلة" في التراث العربي يمكن الاعتماد عليها إلا ما ذكره المسعودي في "مروج الذهب"، قائلا: "وقد ذكر كثير من الناس ممن له معرفة بأخبارهم أن هذه أخبار موضوعة من خُرَافات مصنوعة، نظمها مَن تقرب للملوك بروايتها، وصال على أهل عصره بحفظها والمذاكرة بها، وأن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة لنا من الفارسية والهندية والرومية، وسبيل تأليفها مما ذكرنا مثل كتاب هزار أفسانه، وتفسير ذلك من الفارسية إلى العربية ألف خُرَافة، والخرافة بالفارسية يقال لها أفسانه، والناس يسمون هذا الكتاب ألف ليلة وليلة، وهو خبر الملك والوزير وابنته وجاريتها، وهما شيرزاد ودينازاد"[12].

وعده ابن النديم أول الكتب عند ذكره: "الفن الأول: في أخبار المسامرين والمخرفين. وأسماء الكتب المصنفة في الأسمار والخرافات.

قال محمد بن إسحاق: أول من صنف الخرافات وجعل لها كتبًا، وأودعها الخزائن، وجعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان؛ الفرس الأُوَل، ثم أغرق في ذلك الطبقة الثالثة من ملوك الفرس، ثم زاد ذلك واتسع في أيام



ملوك الساسانية، ونقلته العرب إلى اللغة العربية، وتناوله الفصحاء والبلغاء؛ فهذبوه ونمقوه وصنفوا في معناه ما يشبهه. فأول كتاب عمل في هذا المعنى كتاب "هزار أفسانه"، ومعناه ألف خرافة"[13].

ونخلص إلى أن "المسعودي" و"ابن النديم" لم يجدا في الأسطورة ما يستحق العناية باعتبارها من الأدب الشعبي؛ الذي يُرضي العامة كنوع من التسلية، وهذا هو السبب في انتشارها الواسع.

ويرى الدكتور طه ندا أن قصص ألف ليلة وليلة ترجع في أصلها إلى "كتاب فارسي يُعرف باسم (هزار أفسانه) أي الخرافات الألف، عرفه المسلمون ونقلوه إلى العربية في القرن الثالث الهجري. ويعتمد هذا الكتاب في مادته على كثير من قصص الهنود وخرافاتهم"[14].

ونعود إلى "رنا قباني" التي ترى أن "تاريخ وسبب وضع هذه القصص كتابة لا يزالان محل جدل. لكن الأمر الواضح هو أنه جرى تدوينها بهدف المحافظة عليها، وأن نصوصها المكتوبة كانت متباينة ومختلفة أيضًا بقدر تباين واختلاف رواياتها الشفهية. إذن لم يكن ثمة نص بعينه لقصص (ألف ليلة وليلة)، بل نصوص متعددة لتلك الروايات الشفهية. وعندما انتهت هذه القصص إلى علم أحد الأوروبيين، وقرر ترجمتها، وجعل منها نصًّا محددًّا بقي في التداول ما يربو على القرن (1704م-1838م)، عندئذ فقط رسخت (ألف ليلة وليلة) على الصورة التي عُرفت بها"[15].

وتحكي أسطورة "ألف ليلة وليلة" أن الملك "شهريار" قد رأى عيانًا زوجته تخونه مع عبد لها؛ فقتلهما، ووقر في نفسه أن الغدر شيمة النساء؛ فأقسم أن يتزوج كل ليلة عذراء، ثم يقتلها في الصباح انتقامًا لنفسه من جنس النساء. وكانت "شهرزاد" ابنة أحد وزرائه قد أشفقت على بنات جنسها أن يُقتلن ظلمًا بلا جريرة،



فطلبت من أبيها أن يزوجها للملك، وكانت عاقلة حكيمة قد قرأت كتب سيَر الملوك وأخبار الأمم والتاريخ والشعر، وجمعت ما يقارب الألف كتاب (كما تزعم الأسطورة).

وتزوجها الملك، "فلما اجتمعت به أخذت تحدثه بقصصها الساحر الذي لا ينضب له معين، وكانت تقطع حديثها بما يحمل الملك على استبقائها في الليلة التالية لتُتم له الحديث، إلى أن أتى عليها ألف ليلة وليلة، رُزقت في نهايتها بطفل منه، فأرته إياه وأعلمته حيلتها، فاستعقلها واستبقاها"(16).

وبفضل الحكايات ذات المغزى الهادف التي كانت "شهرزاد" تحكيها للملك كل ليلة؛ تحولت شخصية "شهريار" تحولا جذريًّا، وصار شغوفًا بكل ما تسمعه أذناه ويعيه عقله، وكأنه يجلي الهموم عن صدره؛ "فإن شهرزاد كشفت لشهريار عن معارف لا تُحَد، وأصبح ظامئًا للمعرفة، ولم يعد يُعْنَى بالجسد ولذاته، فقد تحول عقلًا خالصًا يبحث عن الألغاز والأسرار حتى ليريد أن ينطلق من قيود المكان لعله يطَّلع على مصادر الأشياء وغاياتها، ويعرف كُنْهَهَا وحقائقها"(17).

ورغم أن أصل الأسطورة مأخوذ من الفارسية كما أقر سابقًا "المسعودي" و"ابن النديم"؛ إلا أن صياغة الأسطورة باللغة العربية جعل فيها نفَسًا عربيًّا خالصًا في المغزى؛ فالدنيا قُلَّب، والأيام دُول؛ تارة لك وتارة عليك. ولا يستطيع كائن مَن كان أن يتحدى القدر، وكل عاقل لا يجد مناصًا من الاستسلام للقدر والرضا به؛ لا الثورة عليه.

وبعد تدوين قصة ألف ليلة وليلة في كتاب، "تنقل هذا الكتاب في بلاد كثيرة. وكانت هذه البلاد تضفي عليه من طابعها، وتضيف إليه من حكاياتها. ففيه الطابع الهندي، الفارسي، والعربي الذي أضيف إليه في البلاد العربية كقصص هارون الرشيد، وأبي نواس، وأسماء البلاد العربية كبغداد والبصرة... إلخ. وهناك أيضًا



الطابع المصري الذي اكتسبه الكتاب من مقامه في مصر، كأسماء الأماكن المعروفة بمدينة القاهرة، واللهجة العامية المصرية التي تبدو واضحة في بعض القصص. ويغلب أن يكون هذا الطابع المصري قد اكتسبه الكتاب في عهد المماليك"[18].

أولا: قصة سيف بن ذي يزن:

يرجع أصل القصة لما ذكره "توفيق برو" في كتابه (تاريخ العرب القديم)، قائلًا: "حكم (أبرهة) اليمن ما يقارب ثلاثة وعشرين عامًا، ولما توفي خلفه ابنه (يكوم) ثم أخوه (مسروق).وقد أساء الأحباش إلى اليمنيين وأذلوهم، حتى إذا اشتد بهؤلاء البلاء عزموا على التخلص من مستعمريهم، وقد تزعمهم رجل من أذواء[19] حِمير يُدعى الأمير (سيف بن ذي يزن)؛ الذي أصبحت سيرته في تحرير بلاده موضوع روايات وملاحم دخلها كثير من الخيال والأسطورة"[20].

وجاء في الموسوعة العربية الميسرة تعليقًا على الأحداث الواردة في الأسطورة: "وتكثر الخوارق في أحداثها، ويستعان عليها بكرامة الولي وسحر الساحر. وأضفى الخيال الشعبي عليها ثوبًا فضفاضًا خرج بوقائعها من إطار الممكن والمعقول"[21].

ويمكننا القول دون مجانبة الصواب: إن للقصة أصلًا تاريخيًا، ولكن دخلت عليها زيادات حتى صار سيف بن ذي يزن "أسطورة من الأساطير، وصارت حياته قصة من القصص أمثال قصة أبي زيد الهلالي وعنترة، وغيرهما ممن تحولوا إلى أبطال تقص حياتهم على الناس في المجالس وفي المقاهي وحفلات السمر والترفيه، أو تقرأ للتسلية واللهو"[22].



وأصل القصة التاريخية كما يرويها النويري: "لـمَّا رأت حِمير مُلك الحبشة قد دام عليهم وتوارثوه فيهم، اجتمع ساداتهم إلى سيف بن ذي يزن – وهو من أولاد ذي نواس الذي غلب الحبشة على اليمن في أيام ملكه– وبذلوا له أن يجمعوا له نفقة تقيمه ليسير إلى بعض الملوك فيستنجده ففعل ذلك، وسار حتى وافى القسطنطينية إلى قيصر ملك الروم، فاستنجده فقال له قيصر: إنَّ الجيش على ديني، وما كنت لأعينك عليهم، وأمر له بعشرة آلاف درهم، فأبى أن يقبلها وقال: إذا لم تنصرني فلا حاجة لي إلى مالك"[23].

ثم ذهب إلى كسرى، وفي البداية أراد كسرى أن يصرفه دون أن يجيبه إلى طلبه، ولكن سرعان ما رقَّ له، وعزم على نجدته، و"أشار عليه بعض وزرائه فقال: إنَّ في سجونك بشرًا كثيرًا ممن استوجب القتل، فمر بإطلاقهم، وقوِّهم بالمال والكُراع والسلاح، ووجههم مع هذا العربي، فإن ظفروا كان ذلك زيادة في مُلكك، وإن قُتلوا كان ذلك جزاءً عن جرائمهم. فأعجب كسرى هذا الرأي وعمل به"[24].

وأرسل كسرى مع سيف بن ذي يزن جيشًا بقيادة "وهرِز بن كامخان"، وهو أحد فرسانهم، وركبوا البحر في سبع سفن، ووصلوا إلى ساحل عدن، ثم نزلوا أرض اليمن، وانضم إليهم جماعات من الناس.

يقول الدكتور جواد علي: "فلما سمع بهم (مسروق بن أبرهة)، جمع إليه جنده من الحبشة، ثم سار إليهم، فلما التقوا رمى (وهرِز) مسروقًا بسهم، فقتله، وانهزمت الحبشة، فقتلوا، وهرب شريدهم، ودخل (وهرِز) مدينة صنعاء، ومَلَك اليمن ونفى عنها الحبشة، وكتب بذلك إلى كسرى، فكتب إليه كسرى يأمره أن يملك (سيف بن ذي يزن) على اليمن وأرضها، وأن يرجع (وهرز) إلى بلاده، فرجع إليها. ورضي (سيف) بدفع جزية وخراج يؤديه في كل عام"[25].



وذكر المسعودي في "مروج الذهب" قصيدة للبحتري يمدح فيها الفرس بسبب نصرة كسرى لسيف بن ذي يزن، يقول فيها[26]:

أيام جَلَّى أنوشروان جدُّكم	**	**غيابةَ الذلِّ عن سيفِ بن ذي يزنِ**
إذ لا تزالُ خيولُ الفُرسِ دافعةً	**	**بالضربِ والطعنِ عن صَنْعا وعن عَدَنِ**
أنتم بنو المنعمِ المُجْدِي ونحن بنو	**	**مَن فاز منكم بفضلِ الطَّولِ والمنَنِ**

وللقصة عدة روايات تاريخية اختلفت فيما بينها، حتى يبدو للمحقق أن القصة التاريخية نفسها تحتاج إلى توثيق في بعض تفاصيلها.

وخلاصة القول في (أسطورة سيف بن ذي يزن) ما جاء في الموسوعة العربية الميسرة: "وفيها قصص عن نشأة المدن المشهورة، والأماكن، والعمائر، ومجيء نهر النيل إلى مصر، وغير ذلك مما يدخل في باب الأساطير. وفيها أيضًا وصف للرحلات والمغامرات الكثيرة التي قام بها سيف بن ذي يزن، وأولاده، وفرسانه، والأرواح المسخرة له، وقصص حبه، وحب غيره. وتستغرق العجائب والكنوز وأعمال السحر جانبًا كبيرًا من السيرة".

ثانيا: قصة عنترة بن شداد:

عنترة بن شداد العبسي، هو "عنترة بن عمرو بن شداد بن قراد العبسي. وشداد جده أبو أبيه في رواية لابن الكلبي، غلب على اسم أبيه فنُسب إليه. وقال غيره: شداد عمه، وكان عنترة نشأ في حجره فنُسب إليه دون أبيه. وكان يلقب بـ"عنترة الفلحاء" لتشقق شفتيه". المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام[27].



وقد ادعاه أبوه بعد الكبر؛ فقد كانت أمه أمَة سوداء يُقال لها "زبيبة"، وكان العرب في الجاهلية إذا كان للرجل منهم ابن من أمَة استعبده.

"وكان سبب ادعاء أبي عنترة إياه أن بعض أحياء العرب أغاروا على قوم من بني عبس، فأصابوا منهم، فتبعهم العبسيون فلحقوهم فقاتلوهم عما معهم، وعنترة فيهم، فقال له أبوه أوعمه في رواية أخرى: كر ياعنترة! فقال عنترة: العبد لا يحسن الكر،إنما يحسن الحلاب(28)والصَّر. فقال: كر وأنت حر، فكر وقاتل يومئذ حتى استنقذ ما بأيدي عدوهم من الغنيمة، فادعاه أبوه بعد ذلك، وألحق به نسبه"(29).

وقد اشتهر عنترة بالفروسية شهرة حاتم بالجود، وكان يُعد في الجاهلية بألف فارس. "وقيل له: أنت أشجع العرب وأشدها؟ قال: لا. قيل: فبم شاع لك هذا في الناس؟ قال: كنت أُقدم إذا رأيتُ الإقدام عزمًا، وأُحجم إذارأيتُ الإحجام حزمًا، ولا أدخل موضعًا لا أرى منه مخرجًا، وكنتُ أعتمد الضعيف الجبان، فأضربه الضربة الهائلة يطير لها قلب الشجاع، فأنثني إليه فأقتله"(30).

وذكر ابن قتيبة في كتابه (الشعر والشعراء) أن عنترة "كان من أشد أهل زمانه وأجودهم بما ملكت يده. وكان لا يقول من الشعر إلا البيتين والثلاثة، حتى سابه رجل من بني عبس، فذكر سواده وسواد أمه وإخوته، وعيَّره بذلك، وبأنه لا يقول الشعر".

فهيج عنترة لقول الشعر، وكان أول ما قال المعلقة المشهورة (هل غادر الشعراءُ مِن متردمِ)(31)، وهي من أجود ما قال، وكانوا يسمونها "المذهبة".

وقد شهد عنترة حرب (داحس والغبراء) التي استمرت أربعين سنة، وأبلى فيها بلاءً حسنًا، وأظهر فيها شجاعة فائقة، وكان له فيها شعر، "وقصص شجاعة عنترة معروفة حتى اليوم، مشهورة، يسمعها الناس



بشوق ورغبة، وهي عندهم أشهر من قصص داحس والغبراء؛ هذه الحرب التي خلد اسمها هذا الشعر وأمثاله"(32).

قال حسن سعيد الكرمي في كتابه (قول على قول): "لم يشتهر أحدٌ من أهل الجاهلية أو من كثيرٍ من عصر الإسلام بين العامة والخاصة اشتهارَ عنترة، وذلك بسبب قصته المشهورة، وقد وُضِعَت هذه القصة بعد صدر الإسلام، ولم يُعرَف واضعُها، غير أنهم ينسبونها إلى الأصمعي في أوائل القرن الثالث للهجرة لأنه وَرَد اسمه فيها روايةً عنه، وأكثر ما ورد فيها إنما هو من قبيل الروايات الخيالية، والتبس الصحيح منها بالموضوع. والقصة لم تؤلف دفعة واحدة على ما يظهر، وإنما وُضِعَت شيئًا فشيئًا حتى بلغت ما هي عليه الآن، ومثلها في ذلك مثل قصص ألف ليلة وليلة، وقصص ما جرى للبرامكة وغيرها"(33).

وقصة عنترة طويلة، وأحداثها كثيرة ومشهورة، ولكن الرواة زادوا عليها فضخموها على نحو يناسب الأدب الشعبي الذي يقبل الزيادات المنمقة حتى وإن لم تكن موثقة.

وأصل القصة في الأدب الشعبي يذكرها حسن سعيد الكرمي في كتابه (قول على قول): جُمعت قصة عنترة في مصر في القرن الرابع الهجري، في زمن العزيز بالله الخليفة الفاطمي. وقد رووا في سبب جمعها أن شيخًا كثير الرواية لأخبار العرب، كثير النوادر، يُقال له: يوسف بن إسماعيل؛ كان له اتصال بباب العزيز بالله، فاتفق أن حدثت ريبة في دار العزيز ولهج الناس بها، فساء العزيز ذلك، فأشار على الشيخ يوسف هذا أن يضع للناس ما يلهيهم عن الريبة. فجمع شتات هذه القصة، وزاد فيها من أخبار العرب ووقائعهم، وأسند روايتها إلى الأصمعي، ثم كتبها في نسخ عديدة، ووزعها على الناس، فأُعجبوا بها وشُغلوا بها عن غيرها. وقسمها إلى اثنين وسبعين كتابًا، وكان يقطع الكلام فيها عند موقف حساس؛ يتشوق القارئ أو السامع إلى معرفة ما جرى بعد ذلك الموقف، مما يحدو بالناس إلى البحث عن الكتاب وما بعده حتى آخر كتاب(34).



وخلاصة القول ما ذكره صاحب (معجم المطبوعات العربية والمعربة) عن سيرة عنترة: "وهي سيرته الحجازية، قصة خيالية فيها ذكر أشعار وأحوال كثيرة عن عنترة، ولا يُعلم واضعها بالتحقيق. طُبعت في اثنين وثلاثين جزءًا بمطبعة محمد شاهين 1286هـ، وتكرر طبعها. وفي المطبعة الشرفية 11 / 1306هـ. وطُبعت سيرة عنترة بن شداد في بيروت، ونُسبت إلى يوسف ابن إسماعيل المصري، ولعلها السيرة الشامية. طُبعت سنة 71 / 1869م، و 5 / 1883م. وتَرجم مختصر سيرة عنترة إلى اللغة الفرنسية الأستاذ مرسال دوفيك، وطُبعت في باريس سنة 1864م إلى 1870م"(35).

ويؤكد حسن سعيد الكرمي أن قصة عنترة بشكلها الذي انتشر تُعد من الأساطير، بقوله: "ومن أمثال قصة عنترة قصص أخرى مثل تغريبة بني هلال، والظاهر بيبرس، والأميرة ذات الهمة، وقد اختلطت فيها الحقيقة بالخيال، ولا يُدرَى فيها الصحيح من غير الصحيح. وهي من النوع المعروف في اللغة الإنجليزية باسم Legend –بمعنى أسطورة–، وذلك لأن لها أصلا تاريخيًا"(36).

ثالثا: الأسطورة في كتاب "الحيوان":

تحت عنوان: (أسطورة الضب والضفدع) يقول الجاحظ: "وتقول الأعراب: خاصم الضب الضفدع في الظمأ أيهما أصبر، وكان للضفدع ذنب، وكان الضب ممسوح الذنب، فلما غلبها الضب أخذ ذنبها فخرجا في الكلإ، فصبرت الضفدع يومًا ويومًا، فنادت: يا ضبّ، وردًا وردًا! فقال الضب:

أصبح قلبي صردا ** لا يشتهي أن يردا

إلا عرادا عردا ** وصليانا بردا

فلما كان في اليوم الثالث نادت: يا ضب، وردًا وردًا! قال: فلما لم يجبها بادرت إلى الماء، وأتبعها الضب، فأخذ ذنَبها"(37).



وتحت عنوان (أسطورة البازي والديك) يقول الجاحظ:"زعموا أنّ البازي قال للديك: ما في الأرض شيء أقل وفاء منك! قال: وكيف؟ قال: أخذك أهلك بيضة فحضنوك، ثم خرجت على أيديهم فأطعموك على أكفهم، ونشأت بينهم، حتى إذا كبرت صرت لا يدنو منك أحد إلّا طرت هاهنا وهاهنا وضججت وصحت. وأُخذت أنا من الجبال مسنًّا فعلَّموني وألفوني، ثم يخلَّى عني فآخذ صيدي في الهواء فأجيء به إلى صاحبي. فقال له الديك: إنك لو رأيت من البزاة في سفافيدهم مثل ما رأيت من الديوك لكنت أنفر مني! ولكنكم أنتم لو علمتم ما أعلم، لم تتعجبوا من خوفي، مع ما ترون من تمكن حالي"[38].

رابعا: الأسطورة في كتاب "كليلة ودمنة":

في باب "البوم والغربان": "قال الغراب: زعموا أن جماعة من الكراكي لم يكن لها ملك، فأجمعت أمرها على أن يملكن عليهن ملك البوم، فبينما هي في مجمعها إذ وقع لها غراب، فقالت: لو جاءنا هذا الغراب لاستشرناه؛ فلم يلبثن دون أن جاءهن الغراب. فاستشرنه، فقال: لو أن الطير بادت من الأقاليم، وفقد الطاووس والبط والنعام والحمار من العالم لما اضطررتن إلى أن تمِلّكن عليكنَّ البوم التي هي أقبح الطير منظرًا، وأسوأها خلقًا، وأقلها عقلًا، وأشدها غضبًا، وأبعدها من كل رحمة، مع عماها وما بها من العشى بالنهار، وأشد من ذلك وأقبح أمورها سفهها وسوء أخلاقها"[39].

وفي باب "الأسد والشَّغبَر الناسك وهو ابن آوى[40]" يقول ابن المقفع: "زعموا أن ابن آوى كان يسكن في بعض الدِّحال[41]، وكان متزهدًا متعففًا، مع بنات آوى وذئاب وثعالب. ولم يكن يصنع ما يصنعن، ولا يغير كما يغرن، ولا يهريق دمًا ولا يأكل لحمًا. فخاصمه تلك السباع، وقلن لا نرضى بسيرتك ولا رأيك الذي أنت عليه من تزهدك؛ مع أن تزهدك لا يغني عنك شيئًا. وأنت لا تستطيع أن تكون إلا كأحدنا؛ تسعى



معنا، وتفعل فعلنا؛ فما الذي كفك عن الدماء وعن أكل اللحم؟ قال ابن آوى: إن صحبتي إياكن لا تؤثمني إذا لم أؤثم نفسي؛ لأن الآثام ليست من قبل الأماكن والأصحاب، ولكنها من قبل القلوب والأعمال"[42].

أما المقامات فيبدو أثر الأساطير واضحًا في بعضها، وفي المقامة البشرية من مقامات بديع الزمان ما يدل على هذا. وملخصها أن بشر بن عوانة العبدي كان صعلوكًا، "فأغار على ركب فيهم امرأة جميلة فتزوجها، ولكنها لأمر ما كانت تشيد أمامه بجمال ابنة عمه وتتغنى بحسنها، فذكَّره هذا بها وكان لها ناسيًا، وتمنى لو تزوجها؛ فأرسل إلى عمه يخطبها، ولكن العم رفض، فعمد إلى إيقاع الأذى بقومه، وكثرت مضراته، واتصلت معراته. فاجتمع رجال الحي إلى عمه وطلبوا إليه أن يكف عنهم هذا المجنون بتزويجه ابنته، فقال: لا تلبسوني عارًا وأمهلوني حتى أهلكه ببعض الحيل. ثم دعاه عمه إليه وقال له: إني آليت ألا أزوج ابنتي هذه إلا ممن يسوق لها ألف ناقة مهرًا، ولا أرضاها إلا من نوق خزاعة. وكان غرض العم أن يسلك بشر الطريق بينه وبين خزاعة فيفترسه الأسد؛ لأن العرب كانت قد تحامت عن ذلك الطريق، وكان فيه أسد يسمى داذا وحية تسمى شجاعًا"[43].

وسار بشر كما أمره عمه، ولما انتصف الطريق لقى الأسد، فتمكن منه بشر وقتله، وكتب بدم الأسد على قميصه شعرًا إلى ابنة عمه؛ يفتخر فيه بشجاعته ومنازلته للأسد. ولما بلغت الأبيات عمه ندم أن لم يزوجه ابنته، وخشي عليه أن تقتله الحية فسار إليه وقد بلغته الحية، فلما رأى بشر عمه أخذته الحمية وقتل الحية، ثم قفل مع عمه راجعًا ليزوجه ابنته. ولما رجع أخذ يتفاخر بقتل الأسد والحية، وبينما هو في الطريق ذات مرة طلع عليه غلام على فرس مدجج بالسلاح، وأخذ يُصغِّر صنيعه مع الأسد والحية، ثم تحداه وتبارزا، وطاشت ضربات بشر، وطعنه الغلام عشرين طعنة، ولكنه كان حريصًا أن يُبقي عليه، ثم طالبه أن يترك عمه ويذهب لحاله،



فوافقه بشر بشرط أن يخبره مَن يكون، فأخبره أنه ابنه من زوجته التي دلته على ابنة عمه، وياللمفاجأة التي أذهلته؛ أن ابنه هو هذا الغلام المغوار. وانتهت القصة عندما زوج بشر ابنة عمه لابنه.

يقول الدكتور طه ندا معلقًا على المقامة البشرية: "وتشبه هذه القصة في جوهرها قصة البطل الإيراني القديم رستم مع ابنه سهراب. وهي إحدى الأساطير الإيرانية القديمة. وهذا التشابه بينهما في الجوهر يطغى على الخلاف الذي يبدو في بعض تفاصيل القصة، ويحمل على الظن بأن مؤلف هذه المقامة كان قد عرف هذه الأسطورة الإيرانية"(44).

الخاتمة

إن الأدب يحمل إلينا صورة المجتمع، وما يعج به من عادات وثقافات؛ وقد نتج عن امتزاج الثقافات في العصر العباسي أن صارت صور الخيال معقدة، فسلك الأدباء والكتاب في العصر العباسي مسالك جديدة أسفرت عن التجديد في التخييل والأساطير، ويظهر ذلك في الأساطير التي وردت في الأدب العباسي، والتي وقف الباحث عليها في بحثه، وقد توصل الباحث في نهاية بحثه إلى عدة نتائج، نجملها في نقاط كالتالي:

- الأسطورة هي حكاية أو قصة خيالية، لا تمت للواقع بصلة، تتضمن أحداثًا خارقة تقوم بها قوى غير عادية وكائنات خارقة تشبه الآلهة؛ ومن ثَمَّ اكتسبت الأسطورة بُعدًا مقدسًا، وكان لها تأثير ساحر على عقول الناس ونفوسهم.
- الأسطورة حاضرة في التراث العربي بقوة، وخاصة في العصر الجاهلي؛ فلقد كان العرب في الجاهلية على علم بالأساطير، وأصدق دليل وأوضح برهان على ذلك قوله تعالى: (وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا



بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (سورة الأنعام، الآية: 25)، فالعقلية العربية في الجاهلية كانت مهيأة لقبول الأساطير، بل كانت قابلة لتوليد الأساطير.

- امتلأت كتب الأدب العباسي بالقصص والحكايا والأساطير التي امتازت بطابع النضج الفني، والتي عبرت عن الحياة والمجتمع في العصر العباسي.



الهوامش

---

(1) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط3. 4 / 363.

(2) أنصاري، محمود شكيب؛ وعبيات، عاطي. (1398هـ). ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي. مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 25. ص2.

(3) خان، محمد عبد المعيد. (1937م). الأساطير العربية قبل الإسلام. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص16.

(4) خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، المرجع السابق. ص18.

(5) بوجليطة، فاطمة طاهر. (2015م). تجليات المنهج الأسطوري في النقد العربي الحديث، دراسة لنيل درجة الماجستير. الجزائر: جامعة حسيبة بن بو علي بالشلف. ص146.

(6) علي، جواد. (2001م). المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت – لبنان: دار الساقي. ط4. ج18. ص272.

(7) أنصاري؛ وعبيات. ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي. مرجع سابق. ص4-5.

(8) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. (1423هـ). نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية. ط1. ج3. ص121.

(9)النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، المرجع السابق. ص122.

(10) قدور، سكينة. (2013م). محاضرات في أدب العصر العباسي. قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. ص18.

(11) قباني، رنا. أساطير أوروبا عن الشرق. (1993م). ترجمة: صلاح قباني. دمشق — سوريا: دار طلاس. ط3. ص47.

(12) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. (1409هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر. د.م. : دار الهجرة. ج2. ص251.

(13) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. (1997م). الفهرست. تحقيق: إبراهيم رمضان.بيروت – لبنان: دار المعرفة. ط2. ص369.

(14) ندا، طه. (1991م). الأدب المقارن. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ص160.



(15) قباني. أساطير أوروبا عن الشرق. مرجع سابق. ص48.

(16) ضيف، أحمد شوقي. (د.ت.). الفن ومذاهبه في النثر العربي. القاهرة: دار المعارف. ط13. ص 294.

(17) ضيف. الفن ومذاهبه في النثر العربي. المرجع سابق. ص 295.

(18) ندا، الأدب المقارن، مرجع سابق.

(19) أذواء جمع (ذو)، ويقصد ملوك اليمن القدامى؛ الذين في أول ألقابهم كلمة (ذو)، ومنهم (ذو نواس)، و(ذو غيمان)، و(ذو الكلاع) (جبران مسعود، 1992م: 40).

(20) برو، توفيق. (2001م). تاريخ العرب القديم. دمشق: دار الفكر. ط2. ص86.

(21) الموسوعة العربية الميسرة. (1965م). إشراف: محمد شفيق غربال. القاهرة: مؤسسة دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. ط1.

(22) علي، جواد. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. مرجع سابق. ج6. ص212.

(23) النويري. نهاية الأرب في فنون الأدب. مرجع سابق. ج16. ص309.

(24)النويري، نهاية الأرب في فنون العرب قبل الإسلام، مرجع سابق. ص310.

(25) علي، جواد. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. مرجع سابق. ج6. ص213.

(26) المسعودي. مروج الذهب ومعادن الجوهر. مرجع سابق. ج2. ص58.

(27) علي، جواد. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. مرجع سابق. ج18. ص124.

(28) الحِلاب: الإناء يُحلَب فيه، والصَّر: الناقة يُشَد ضَرْعها بالصرار لئلا يرضعها ولدها.

(29) علي، جواد. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، مرجع سابق. ص125.

(30) الأندلسي، ابن سعيد نور الدين. نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب. (د.ت.). تحقيق: الدكتور نصرت عبد الرحمن. عمان – الأردن: مكتبة الأقصى. ص545.

(31) مُتَرَدَّم: من قولهم: رَدَمْتُ الثوبَ ورَدَّمتُه: أصلحته. أي: هل أبقى الشعراء لأحد معنى إلا وقد سبقونا إليه، فلم يَدَعُوا مقالًا لقائل (ابن قتيبة، مرجع سابق : 1 / 245).

(32) علي، جواد. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. مرجع سابق. ج10. ص34.

(33) الكرمي، حسن سعيد. (1986م). قول على قول. بيروت – لبنان: دار لبنان للطباعة والنشر. ط7. ج9. ص188.

(34)الكرمي، قول على قول، المرجع السابق. ص189.

(35) سركيس، يوسف بن إليان بن موسى. (1928م). معجم المطبوعات العربية والمعربة. مصر: مطبعة سركيس. ج2. ص1388.



(36) سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، المرجع السابق. ج9. ص189.

(37) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1968م). الحيوان. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط2. ج6. ص 379 – 380.

(38) الجاحظ، الحيوان، المرجع السابق. ج2. ص442.

(39) ابن المقفع، أبو محمد عبد الله. (1936م). كليلة ودمنة. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق. ط17. ص206.

(40) ابن آوى: حيوان من الفصيلة الكلبية.

(41) الدِّحال: جمع دَحْل، أي الحفرة في الأرض ضيقة الأعلى واسعة الأسفل.

(42)ابن المقفع، كليلة ودمنة، المرجع السابق، ص263.

(43) ندا، الأدب المقارن، مرجع سابق، ص189.

(44) ندا، الأدب المقارن، مرجع سابق، ص190 – 191.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أنصاري، محمود شكيب؛ وعبيات، عاطي. (1398هـ). ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي. مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 25.

2. الأندلسي، ابن سعيد نور الدين. نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب. (د.ت.). تحقيق: الدكتور نصرت عبد الرحمن. عمان – الأردن: مكتبة الأقصى.

3. برو، توفيق. تاريخ العرب القديم. (2001م). دمشق: دار الفكر.

4. بوجليطة، فاطمة طاهر. (2015م). تجليات المنهج الأسطوري في النقد العربي الحديث. دراسة لنيل درجة الماجستير. الجزائر: جامعة حسيبة بن بو علي بالشلف.



5. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1968م). الحيوان. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط2.

6. خان، محمد عبد المعيد. (1937م). الأساطير العربية قبل الإسلام. رسالة لنيل درجة الدكتوراه. القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

7. سركيس، يوسف بن إليان بن موسى. (1928م). معجم المطبوعات العربية والمعربة. مصر: مطبعة سركيس.

8. ضيف، أحمد شوقي. (د.ت.). الفن ومذاهبه في النثر العربي. القاهرة: دار المعارف. ط13.

9. علي، جواد. (2001م). المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت – لبنان: دار الساقي. ط4.

10. قباني، رنا. (1993م). أساطير أوروبا عن الشرق. ترجمة: صلاح قباني. دمشق – سوريا: دار طلاس. ط3.

11. قدور، سكينة. (2013م). محاضرات في أدب العصر العباسي. قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

12. الكرمي، حسن سعيد. (1986م). قول على قول. بيروت – لبنان: دار لبنان للطباعة والنشر. ط7.

13. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. (1409هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: أسعد داغر. د.م. : دار الهجرة.

14. ابن المقفع، أبو محمد عبد الله. (1936م). كليلة ودمنة. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق. ط17.

15. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي. (1414هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط3.



16. الموسوعة العربية الميسرة. (1965م). إشراف: محمد شفيق غربال. القاهرة: مؤسسة دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. ط1.

17. ندا، طه. (1991م). الأدب المقارن. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

18. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. (1997م). الفهرست. تحقيق: إبراهيم رمضان.بيروت – لبنان: دار المعرفة. ط2.

19. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. (1423هـ). نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية. ط1.

20. ابن المقفع، أبو محمد عبد الله. (1936م). كليلة ودمنة. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق. ط17.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

الأمن الغذائي في المنظور الإسلامي

FOOD SECURITY IN THE ISLAMIC PERSPECTIVE

أحمد سعود زيد آل مهنا

almuhanna.11@gmail.com

جامعة أم القرى – مكة المكرمة

1440هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

Islam was sent to realize all objectives and necessities; however, some of those who do not have deep knowledge of Islamic Law may wrongly think that Islam give care to the food security, which is the research problem. The research aims at realizing the great objectives of Islam the most important of which is the preservation of the five necessities, and that man enjoys security in all its aspects including "food security". Therefore, Islam set the rules and principles which ensures its realizations, in addition, this study aims at clarifying the reality of food security and its significance in the Islamic System. It gathers the referential texts related to the food security in the Qur'an and Sunnah.

Keywords: security, perspective, Qur'an, Sunnah, food, Islam

ملخص البحث

جاء دين الإسلام محققا جميع المقاصد والضروريات، ولكن قد يخفى على بعض من ليس لهم تعمق في الشريعة أن الإسلام اهتم بالأمن الغذائي، وهنا تكمن مشكلة البحث، والذي يهدف إلى إظهار تحقيق الإسلام لمقاصد عظيمة أهمها حفظ الضرورات الخمس، وأنّ الإنسان ينعم بالأمن من كافة جوانبه ومنها "الأمن الغذائي"، فوضع القواعد العريضة والأصول المتينة التي تكفل تحقيقه، كما يهدف إلى بيان حقيقة الأمن الغذائي وأهميته في النظام الإسلامي، وجمع النصوص الشرعية المتعلقة بالأمن الغذائي في القرآن والسنة، وبيان منهج الإسلام في معالجة المشكلات التي تهدد الأمن الغذائي، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في تأصيل الأمن الغذائي، وتوصلت الدراسة إلى أن الثقافة الإسلامية وضعت منهجاً شاملاً وعميقاً لمعالجة جميع أبعاد الأمن الغذائي، ومن ذلك تنمية الإنتاج الغذائي، والادخار لمواجهة الأزمات، والتحذير من الهدر والإسراف، والتكافل الاجتماعي، وتعظيم دور القيم الأخلاقية، والحرص على التغذية الجيدة وتنوع الأغذية.

الكلمات المفتاحية: الأمن، المنظور، القرآن، السنة، الغذائي، الإسلام.



المقدمة

وضعت الشريعة الإسلامية أحكاماً شرعية، وأرست تقريرات فقهية تهدف في جوهرها إلى جملة من المقاصد الشرعية والمعاني الملحوظة التي حصرها علماء الشريعة في الكليات الضرورية الكبرى، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: " فأما الضرورية فمعناها أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"(1).

وقال الإمام الماوردي رحمه الله:" إن حاجة الإنسان لازمة لا يعرى(2)منها بشر، قال تعالى: {وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ} [الأنبياء: 8]، فإذا عُدِمَت المادة التي هي قوام النفس لم تدم له حياة، ولم تستقم له دنيا، وإذا تعذر شيء منها عليه لحقه من الوهن في نفسه والاختلال في دنياه بقدر ما تعذر من المادة عليه؛ لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله ويختل باختلاله"(3).

وقال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: "وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، فمتى يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة"(4).

ففي هذا النص يشير "الغزالي" إلى ضرورة ضمان الحاجات الأساسية وهي الأقوات والملبس والمسكن ونحوها من الأشياء الضرورية التي لا تستقر حياة الإنسان بدونها.

وفي الأزمنة القديمة كان الانتقال من حياة الرعي إلى حياة الزراعة والاستقرار تحولاً مهماً في حياة الإنسان، فقد أتاح له الاستقرار والفراغ الذي يعقب المواسم الزراعية فسحة من الوقت للتأمل والتفكير والمعرفة الذي هو أساس النهضة والنشأة الحضارية(5).

لقد قرر الإسلام حق الإنسان في الحياة، وجعل حفظ النفس وما تحتاجه من طعام وشراب من أهم مقاصده العليا، وأحاطها بضمانات كافية، وبيّن حقوق الفقراء والمساكين وأمر بتأديتها، وحث المؤمنين على التكافل والبر والإحسان، ورغّب بالزراعة والعمل، وأمر بالتوسط والاعتدال في الإنفاق وفي المأكل والمشرب،



ونهى عن الإسراف والتبذير، وحرّم المعاملات الضارة كاحتكار الأقوات وغيرها.

المبحث الأول: أصول الأمن الغذائي في القرآن الكريم

المطلب الأول: مفهوم الأمن الغذائي لغةً واصطلاحاً

الأمن في اللغة: نقيض الخوف، أمِنَ أمناً: اطمأن ولم يخف، وأمِنَ البلد: اطمأن أهله، وآمنه على كذا؛ أي: استأمنه، والأمانة: ضد الخيانة، وآمن به: صدّقه، والإيمان: التصديق(6).

ووردت كلمة "الأمن" وما يشتق منها في القرآن الكريم في مواضع عديدة بمعنى الاطمئنان والسلامة وانتفاء الخوف كما في الآيات التالية:

قوله تعالى: {فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ} [آل عمران: 97].

قال الإمام السعدي رحمه الله: "من الآيات البينات فيها أنه من دخله كان آمناً شرعاً وقدراً، فالشرع قد أمر الله رسوله إبراهيم ثم رسوله محمد عليهما الصلاة والسلام باحترامه وتأمين من دخله، حتى إن التحريم في ذلك قد شمل أشجارها ونباتها. وقد استدل بهذه الآية من ذهب من العلماء إلى أن من جنى جناية خارج الحرم ثم لجأ إليه أنه يأمن ولا يقام عليه الحد حتى يخرج منه، وأما تأمينها قدراً فلأن الله -تعالى- بقضائه وقدره وضع في النفوس حتى نفوس المشركين به الكافرين بربهم احترامه"(7).

وقال الله -عز وجل- في سورة سبأ: {سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ} [سبأ: 18].

قال الإمام الطبري رحمه الله: "سيروا في هذه القرى ما بين قراكم والقرى التي باركنا فيها ليالي وأياماً آمنين، لا تخافون جوعاً ولا عطشاً، ولا من أحدٍ ظلماً"(8)}.

وقال -تعالى- ممتناً على قريش: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ} [العنكبوت: 67].

قال ابن كثير رحمه الله: "من دخله كان آمناً في أمن عظيم، والأعراب حوله ينهب بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً"(9).

وقال عز من قائل: {وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ} [التين: 3].

أي: البلد الآمن التي يأمن فيها الناس، وهي مكة المكرمة محل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فأقسم الله -تعالى- بمكة التي اختارها وابتعث منها أشرف النبوات وجعلها مكاناً آمناً.



ويقول الله عز وجل: {ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا} [آل عمران: 154].

الأمنة تعني: الأمن، ومنها ما جاء في الحديث النبوي الشريف في قصة نزول عيسى بن مريم عليهما السلام: "وتقع الأمنة في الأرض"؛ أي: تمتلئ الأرض بالأمن[10].

قال الإمام السعدي رحمه الله: "ذلك من رحمة الله بعباده وإحسانه، وتثبيت قلوبهم، وزيادة لطمأنينتهم؛ لأن الخائف لا يأتيه النعاس لما في قلبه من الخوف، فإذا زال الخوف عن القلب أمكن أن يأتيه النعاس"[11].

ويُعرف الأمن اصطلاحاً بأنه: عدم توقع مكروه في الزمن الآتي[12].

ويُعرف –أيضاً– بأنه: " شعور الإنسان بالطمأنينة على دينه ونفسه وعقله وماله وعرضه في الحال والمآل"؛ لأن الشريعة الإسلامية تقصد حفظ الضروريات الخمس، وهذه الضروريات تستغرق جميع مفردات الأمن الإنساني، وتستوعب مختلف حقوقه ومصالحه الضرورية [13]، ولا يخرج هذا المعنى الاصطلاحي عن المدلول اللغوي لكلمة "الأمن"، فهو يعبر عن الطمأنينة وزوال الخوف ونحوهما.

أما الغذاء: فهو ما يتغذى به الإنسان، وما يكون به نماء الجسم وقوامه من الطعام والشراب للكبير واللبن للصغير، وإذا أُضِيْف "الغذاء" إلى "الأمن" أصبح مصطلح "الأمن الغذائي" على نحو بسيط يدل على أمن الإنسان من الجوع، وقدرته في الحصول على غذائه المطلوب كماً ونوعاً في كل حين دون خوف [14].

ولم يُستخدم هذا التركيب اللفظي في القرآن الكريم أو السنة المطهرة أو من قِبَل فقهاء الإسلام قديماً، فهو تركيب مستحدث، أما مفهومه فهو قديم ورد في كتاب الله –تعالى– كما سبق ذكره في الآيات الكريمات، ويتضح من الدلالة اللغوية لمصطلح الأمن الغذائي أن "الحاجة للغذاء" هي الأساس في تحديد هذا المعنى، فإذا اطمأن الإنسان على تلبية حاجته فهو آمن، والشعور بالطمأنينة غاية أساسية للأمان من خلال الابتعاد عن مواطن التهديد والخطر[15].

المطلب الثاني: العلاقة بين الأمن والغذاء

جاء في القرآن الكريم ما يشير إلى هذه العلاقة الوثيقة بين الأمن والغذاء، وبين الخوف والجوع؛ حيث ذكر الله –عز وجل– الجوع والخوف مقترنين في ثلاث آيات، وذكر الجوع قبل الخوف في آيتين منها [16]، وذلك في الآيات التالية:



قوله تعالى: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ} [النحل :112].

قال الإمام الطبري رحمه الله:" مثَّل الله مثلاً لمكة التي سكنها أهل الشرك بالله، وهي القرية التي كانت آمنة مطمئنة، وكان أمنها أن العرب تتعادى ويقتل بعضهم بعضها، ويسبي بعضهم بعضاً، وأهل مكة لا يُغار عليهم ولا يُحاربون في بلدهم، فذلك هو أمنها"[17].

وقوله: (يأتيها رزقها رغداً)؛ أي: تأتي لأهل معايشهم الواسعة والكثيرة (من كل مكان)، ومن كل ناحية من نواحي هذه القرية. وقوله: (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف)؛ أي: أذاق الله أهل هذه القرية التي هي مكة جوعاً خالط أجسادهم، فجعل الله –تعالى– ذلك بمنزلة اللباس للجسد، وذلك لأنه سُلِطَ عليهم الجوع سنين متوالية بدعاء النبي عليه الصلاة والسلام، وأما الخوف فإن ذلك من سرايا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– التي كانت تطوف بهم [18].

ويُستدل بهذه الآية على أن الأمن والاستقرار الاجتماعي والسياسي يكون سبباً من أسباب الازدهار الاقتصادي والتجاري لقوله: (آمنة مطمئنة)، فعاشت مع ذلك حالة من الرفاه الاقتصادي لقوله: (رغداً). والرغد: العيشة الطيبة والواسعة التي لا يكون معها نقص في المال أو الطعام والشراب [19].

الآية الثانية هي قوله تعالى: {فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ (4)} [قريش: 3- 4].

قال ابن كثير رحمه الله: "(لإيلاف قريش)؛ أي: لائتلافهم واجتماعهم في بلدهم آمنين. وقيل: المراد بذلك ما كانوا يألفونه من الرحلة في الشتاء إلى اليمن، والصيف إلى الشام، ثم يرجعون إلى بلدهم آمنين في أسفارهم لعظمتهم عند الناس لكونهم سكان حرم الله، فمن عرفهم احترمهم، وهذا حالهم في أسفارهم ورحلتهم في شتائهم وصيفهم، وأما في حال إقامتهم في البلد فكما قال الله: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ} [العنكبوت: 67] "[20].

فالأمن الذي عاشته قريش بجوار حرم الله كان العامل الأساسي في تدفق إمدادات الغذاء إليها واستقرار رحلاتها التجارية [21].

وقال الإمام السعدي رحمه الله :"يخبر الله –تعالى– أن المكذبين من قريش وأهل مكة يقولون للرسول



عليه الصلاة والسلام: {وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا} بالقتل ونهب الأموال فإن الناس عادوك وخالفوك، فلو اتبعناك لتعرضنا لمعاداة الناس كلهم ولم يكن لنا بهم طاقة، وهذا الكلام منهم يدل على سوء الظن بالله تعالى، وأنه لا ينصر دينه ولا يُعلي كلمته، فقال الله مبيناً لهم حالةً هم بها دون الناس، وأن الله اختصهم بها: { أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [القصص: 57]."

لقد مكن الله –تعالى– لقريش في حرم مكة، وجعله مقصداً يقصده الزائرون، وتأتي إليهم الثمرات والأطعمة وهم آمنون مطمئنون يرتزقون ويتوسعون، وما حولهم من الأماكن حاط بها الخوف من كل اتجاه، فليحمدوا الله على هذه النعمة العظيمة التي تستوجب اتباع هذا النبي الكريم ليتم نعمته عليهم؛ وأما التكذيب والبطر بنعمة الله فعاقبته أن يبدلهم من بعد أمنهم خوفاً، ومن بعد عزهم ذلاً، ومن بعد غناهم فقراً.

وأما الآية الثالثة فهي قوله تعالى: {وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ} [البقرة: 155].

قال الطبري رحمه الله: هذا إخبار من الله تعالى أتباع محمد عليه الصلاة والسلام أن الدنيا دار بلاء، وأنه مُبتليهم ومُمتحنُهم فيها بشيء من خوف ينالهم من عدوهم، وبالجوع وهو القحط، وأمرهم بالصبر وبشّرَهم[22].

ومن خلال هذه الآيات فإن وجه الدلالة أنه كلما كان المجتمع متماسكاً وآمناً ومتآلفاً ومستقراً تمكن الإنسان من تلبية احتياجاته الغذائية، واستطاع السعي في سبيل كسب عيشه، والعكس صحيح؛ حيث إن اختلال الأمن يُنذر بجوع الناس وخوفهم على حياتهم أولاً، وخوفهم على معيشتهم ثانياً، وهذه العلاقة قد أشار إليها العلامة الإجتماعي ابن خلدون–رحمه الله– في مقدمته بقوله: "العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب؛ كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابذعر[23]الناس في الآفاق"[24].

وهنا يؤكد "ابن خلدون" على أن من أسباب المجاعات تدهور القدرة الشرائية الناتج عن انعدام الأمن، وما يترتب به من ظلم وعدوان على أموال الناس بالباطل، وتفكك النظام، وتحلل النسيج الاجتماعي المترابط، وعندما يقبض الناس أيديهم عن العمل والفلاحة وغيرها سواءً بإرادتهم أو بغير إرادتهم لما يقع من



العدوان والظلم على أموالهم؛ فإنها تنعدم القدرة الشرائية نتيجة الكساد واضطراب الأسواق، فيجوع الناس ويتفرقون في الآفاق.

المطلب الثالث: علاقة الأمن الغذائي بالإيمان بالله عز وجل

ورد في القرآن العديد من الآيات التي تربط بين الإيمان واتباع طريق الحق والهداية وبين الأمن والخير والرزق والغذاء، ومن هذه الآيات قوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ} [المائدة:66].

قال الإمام البغوي رحمه الله:" (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل) يعني: أقاموا أحكامهما وحدودهما، وعملوا بما فيهما (وما أُنزل إليهم من ربهم) يعني: القرآن. وقيل: كُتب بني إسرائيل. (لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) قيل: من فوقهم: هو المطر، ومن تحت أرجلهم: من نبات الأرض. قال ابن عباس رضي الله عنه: لأُنزل عليهم القطر، وأُخرج لهم من نبات الأرض"[25].

ويقول -تعالى- مُخبراً عن قلة إيمان أهل القرى الذين أُرسل فيهم الرسل: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [الأعراف:96].

فلو آمنت قلوبهم واتبعوا هدي المرسلين: (لفتحنا عليهم من بركات السماء والأرض)؛ أي: قطر السماء ونبات الأرض.

وقال تعالى: { وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا} [الجن: 16].

قال الإمام البغوي رحمه الله:" اختلفوا في تأويلها، فقيل: لو استقاموا على طريق الحق والإيمان والهدى فكانوا مؤمنين مطيعين (لأسقيناهم ماءً غدقاً)، كثيراً قيل: وذلك بعدما رُفع عنهم المطر سبع سنين، وقالوا معناه: لو آمنوا لوسّعنا عليهم في الدنيا، وأعطيناهم عيشاً رغداً ومالاً كثيراً. وضرب بالماء الغدق مثلاً لأن الخير والرزق كله في المطر"[26].

ويمكن أن يُقاس على ذلك أن من بركة الله -سبحانه وتعالى- أن جعل أهل البيت الحرام يعيشون في خير وسعة ورزق بالرغم من أنهم في وادٍ لا زرع فيه، كما أخبر -تعالى- على لسان نبيه إبراهيم عليه السلام: {رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ



تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ} [إبراهيم:37].

قال الإمام ابن كثير رحمه الله:" من لطفه -تعالى- وكرمه ورحمته وبركته أنه ليس في البلد الحرام مكة شجرة مثمرة، وهي تُجبى إليها ثمرات ما حولها استجابةً لدعوة خليله إبراهيم عليه الصلاة والسلام "(27).

وقد ورد في القرآن الكريم ما يبين العلاقة بين الأمن بوجه عام والإيمان بالله -عز وجل- وحده لا شريك له، ومن ذلك قوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ} [الأنعام:82].

قال ابن كثير رحمه الله: "هؤلاء الذين أخلصوا العبادة لله وحده لا شريك له، ولم يشركوا به شيئاً هم الآمنون يوم القيامة، المهتدون في الدنيا والآخرة". قال الإمام أحمد: لما نزلت هذه الآية شق ذلك على الناس، وقالوا: يا رسول الله، فأينا لا يظلم نفسه، قال: " إنه ليس الذي تظنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} إنما هو الشرك"(28).

ومن الآيات التي بينت أن الأمن هو جزاء الإيمان والعمل الصالح قوله تعالى: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ} [النور:55].

قال الإمام القرطبي رحمه الله:" هكذا كان الصحابة مستضعفين خائفين، ثم إن الله -تعالى- أمّنهم ومكّنهم. وجاء في معنى تبديل خوفهم بالأمن أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لما قال أصحابه: ما يأتي علينا يوم نأمن فيه ونضع السلاح، فقال عليه الصلاة والسلام: "لا تلبثون إلا قليلاً حتى يجلس الرجل منكم في الملأ العظيم مُحتبياً ليس عليه حديدة، فكانت هذه الآية دلالة على نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الله -تعالى- أنجز ذلك الوعد، وأظهر نبيه على جزيرة العرب، فوضعوا السلاح وأمنوا"(29).

والواقع أن الإيمان بالله -عز وجل- يحقق الأمن من أكثر من وجه، وذلك على النحو التالي:

1- أن الإيمان والأمن من جذر لغوي واحد، مادته الألف والميم والنون.

2- أن من أسماء الله الحسنى " المؤمن" كما ورد في قوله تعالى: {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [الحشر:23].

فالله -عز وجل- هو " المؤمن" الذي وهب لعباده الأمن من عذابه، وأنزل في قلوبهم السكينة



والطمأنينة، فلا يطمئن إلا من وحّد الله وتوكّل عليه.

3- أن العبد المؤمن يحمله ما معه من إيمان على القيام بالعمل الصالح، وكفالة الأمن وإشاعته بين الناس، لارتباط إيمانه بأنشطته وتفاعلاته الاجتماعية كافة، وقيامه بما أوجبه الله -تعالى- عليه من واجبات وحقوق، والابتعاد عما حرّمه عليه، مما يكفل تحقيق الأمن بأشكاله كافة، كما قال تعالى: {الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ} [الحج:41].

لقد كانت ميزة الإسلام من جانب الاقتصاد أنه لا يعزل الاقتصاد عن الأخلاق الإسلامية[30]؛ حيث وضع الإسلام تشريعات اقتصادية، وجعل نشاط الإنسان إنتاجاً واستثماراً واستهلاكاً مرتبطاً بالأخلاق والتعاليم الإسلامية، وبدون العقيدة الإسلامية تكون القيم الأخلاقية نسبية ومنوطة بالتقديرات الشخصية للأفراد، فالعلم وحده سلاح ذو حدين قد يُستخدم في البناء والخير، وقد يستخدم في التدمير والشر، ولابد من رقيب أخلاقي يوجهه لخير الإنسانية، وهذا الرقيب هو الإيمان وحده [31].

قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: إن الإنسان شغوف بنفسه، ويحكم بالقبح والحسن مطلقاً حسب نظره أو مصلحته الذاتية دون أن يلتفت إلى نظر غيره، فلابد أن يكون المستند هو الشريعة الربانية التي حددت ما هو قبيح وحسن [32].

وقال العلامة ابن خلدون رحمه الله: إن الأخلاق السيئة ماهي إلا سوء استخدام النفس للعقل في طلب كمالها، والإنسان بحكم طبيعة الضعف في تركيبته البشرية يتوق إلى كل ما يرى فيه الكمال، وقد يخطئ التقدير إذا لم يكن مقتدياً بشرع، ولا اقتداء بالشرع بدون إيمان، ومن هنا يصبح الإيمان ضرورة اجتماعية وفطرية [33].

وتتجلى أهمية العقيدة الإسلامية حينما يرتبط نشاط الفرد الاقتصادي بالغاية التي يسعى إليها، وهي أن ينال رضا الله -تعالى- ويتقرب إليه، وهذه الغاية مقصودة لذاتها لا لغيرها، حينئذٍ تكون المكتسبات المادية وسيلة وليست غاية، وهذا ما يتميز به السلوك الإسلامي عن السلوك في المذهب المادي الذي تتطابق فيه الغاية مع الوسيلة [34]، كما أن العقيدة الإسلامية تضمن تحقيق الانسجام بين الدوافع الفردية والمصالح الاجتماعية العامة [35].

وقد شهد القرن الماضي صراعاً بين فلسفتين بعيدتين عن الدين هما الرأسمالية والماركسية التي اعتمدتا على القانون المادي الطبيعي[36] في تفسير السلوك الاقتصادي. وقد قال أحد أوائل رواد المدرسة الاقتصادية



الكلاسيكية "توماس مالتوس" أن الطبيعة تقمع تعداد السكان الفائض، وأن الجوع والفقر مشاكل طبيعية وحتمية ناتجة عن الفجوة بين الأعداد البشرية المتزايدة بمتوالية هندسية وبين كمية الغذاء التي تنمو بمتوالية عددية (37).

كما تأثرت الرأسمالية بفلسفة "الداروينية الاجتماعية"(38) التي روّج لها "هربرت سبنسر" القائمة على قيم الصراع والبقاء للأصلح؛ حيث انتقد سبنسر جميع أشكال تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وبرّر عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بأنها نتيجة لآلية "الانتقاء الطبيعي"، وأن توزيع المكاسب الاقتصادية يعكس القدرة والجدارة الفردية(39).

وقد لعبت هذه الجذور الفلسفية دوراً في صياغة إستراتيجية "الرأسمالية" داخل إطار المرجعية المادية، وهذه المرجعية تتناقض مع أهداف المجتمع الإنسانية والأخلاقية (الكفاءة والعدالة)، فالانسجام بين المصالح الخاصة والمصالح العامة يستند على أسس غير صحيحة؛ حيث إن آلية السوق وحدها لا تستطيع الإجابة –مثلاً– عن سؤال ماذا ننتج؟ إذا كانت الأولوية هي تلبية الحاجات الأساسية كالغذاء؛ بينما تقوم الطلبات ذات القوة المالية بحشد الطاقات الإنتاجية وتوجّه الموارد نحو مجالات قد تكون أدنى أهمية أو مضرة بالإنسان في ظل غياب المعايير الأخلاقية المنضبطة التي تحدد الأولويات الاجتماعية (40).

أما الفلسفة "الماركسية" فهي تتفق مع المذهب الرأسمالي في النظرة المادية للأشياء، وتُعدُّ المادة بظواهرها المختلفة هي الواقع الوحيد، ولا تنظر للأبعاد الأخرى غير المادية، وتعتمد في تفسير الكون وما يقع في المجتمعات من تحولات على قانون صراع المتناقضات "الديالكتيك"(41)، فالحركات تنشأ من التناقض والتضاد الداخلي في جوهر الأشياء، والصراع هو العامل الوحيد في تطور المجتمع البشري وبناء حضارته، وعليه فإن انتقال الدول من الرأسمالية إلى الاشتراكية يتم من خلال الصراع الطبقي الاقتصادي والتناقضات الاجتماعية الداخلية في وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية؛ حيث تتراكم هذه التناقضات حتى تحين اللحظة المناسبة لتنفجر عن تحول شامل في بنية النظام فيولد المجتمع اللاطبقي.

ولم يفسر "كارل ماركس" حركة الديالكتيك في المجتمع اللاطبقي؛ مما يجعل النتيجة تناقض مضمون الطريقة التي أدت إليها(42)، وبعبارة أخرى لم يقدم بياناً مقنعاً كيف سيكون بوسع إستراتيجية القضاء على الامتيازات البرجوازية (الرأسماليون أصحاب وسائل الإنتاج) وتأميم وسائل الإنتاج في أن تقضي على الاستغلال حين تحل البروليتاريا (طبقة العمال الصناعيين) محل الطبقة البرجوازية؟ فما الضمانة في أن يقتنع



البروليتاريا في أن يقوموا باستغلال ما يتمتعون به من سلطة وسيطرة على وسائل الإنتاج لخدمة مصالحهم الخاصة التي قد تتعارض مع مصالح المجتمع؟

المطلب الرابع: الغذاء نعمة عظيمة من نعم الله

ذكر الله –تعالى– بعد نعمة الخلق والهداية ما يقتضي بقاء الإنسان من نعمة الطعام والشراب فقال تعالى: {الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79)} [الشعراء].

ولقد بيّن الله –سبحانه– أن الأرزاق مضمونة والأقوات موفورة لكل الكائنات بما سخّره تعالى ويسّره من الأسباب، فساق المزن، وأنزل الماء العذب الذي أخرج به من الثمرات رزقاً، قال تعالى: {وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} [هود:6].

وقال تعالى: {وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [العنكبوت:60].

قال الإمام ابن كثير رحمه الله: " الله يقيض لها رزقها على ضعفها، وييسره عليها، فيبعث إلى كل مخلوق من الرزق ما يصلحه، حتى الذر في قرار الأرض، والطير في الهواء، والحيتان في الماء"[(43)].

وقال –عز وجل– مخبراً عن المشركين الذين يعبدون معه غيره معترفين أنه الخالق الرازق: {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ} [العنكبوت:63].

فما أنزله –تعالى– من الماء العذب وما أخرج به الأرض من أنواع الزروع والثمار يستوجب الشكر والحمد وتقدير هذه النعمة العظيمة.

ويقول تعالى: {وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ} [الأعراف:10].

قال ابن كثير رحمه الله:" مكّن لهم بأن جعل الأرض قراراً، وجعل لها رواسي وأنهاراً، وجعل لهم فيها منازل وبيوتاً، وأباح منافعها، وسخّر لهم السحاب لإخراج أرزاقهم منها، وجعل لهم فيها معايش؛ أي: مكاسب وأسباباً، وأكثرهم مع هذا قليل الشكر على ذلك"[(44)] كما قال عز وجل: { وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ} [إبراهيم:34].

ومن كرم الله –تعالى– وفضله أن سخّر للإنسان ويسّر له ما يلبّي حاجته من أنواع الطعام والشراب،



قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا } [الإسراء:70].

قال الإمام الطبري رحمه الله:" (الطيبات) طيبات المطاعم والمشارب، وهي حلالها ولذيذاتها"(45).

وأشار القرآن الكريم في سورة مريم –عليها السلام– إلى نعمة الغذاء وما يحصل معها من القرار وسكون النفس وإشباع الحاجة، فقال تعالى: { وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا(25) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ }.

قال البغوي رحمه الله:"(قَرِّي عينا)؛ أي: طيبي نفساً، يُقال: أقرّ الله عينك؛ أي: صادف فؤادك ما يرضيك، فتقر عينك من النظر إلى غيره. وقيل: يعني أنامها، ويُقال: قرّ يقرّ إذا سكن"(46).

ومن نعم الله –تعالى– على البشر ما خلق لهم من بهيمة الأنعام فسخرها لهم وجعل لهم فيها منافع كثيرة من ألبانها ولحومها، ودفئاً في أصوافها وأوبارها، قال تعالى: {وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ} [النحل: 5].

ومن نعم الله تعالى البحر وما يحتويه من كنوز، وما فيه من أنواع الأسماك والحيتان، قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا} [النحل: 14].

المطلب الخامس: الغذاء آية من آيات الله تستدعي التفكر في عظمة الخالق

قال تعالى: { وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ(33) وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (34) لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (35)} [يس].

وهذه من دلائل قدرة الله –تعالى– في إحيائه للموتى، وإحيائه الأرض الميتة الهامدة التي لا نبت فيها ولا زرع بالغيث الذي ينزل من السماء، فيُخرج زرعها، ثم يُخرج الحب منها الذي هو قوت وغذاء، وجعل فيها بساتين من نخيل وأعناب: (ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم) قرأ بعض المفسرين "ما" بمعنى ليأكلوا مما عملته أيديهم من زرع وغرس. وقيل: "ما" للنفي؛ أي: ليأكلوا من ثمره، ولم تعمله أيديهم، فليس هو بسعيهم ولا بكدهم(47).



ومن الآيات قوله تعالى: {فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الروم:50].

قال الإمام الطبري رحمه الله: إن في إحياء الأرض بعد موتها بما أنزل من السماء من ماء لدليلاً واضحاً وحجة قاطعة لقوم يسمعون كلام الله فيتدبرونه ويعقلونه ويطيعون الله بما دلّهم عليه (48).

ولقد دعا القرآن إلى التفكر في قصة الغذاء من حيث نباته وتكوينه وعناصره واختلاف صنوفه وألوانه وطعومه، فقال تعالى:{ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ (24) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (28) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا(29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (32)} [عبس:24].

قال الإمام القرطبي رحمه الله: لما ذكر –جلّ ثناؤه– ابتداءً خلْقَ الإنسان ذكر ما يسّر له من رزقه، ودعاه للنظر كيف خلق طعامه؛ أي: التدبر كيف خلق الله طعامه الذي هو قوام حياته، فقال: (أنا صببنا الماء صباً)؛ أي: بالغيث والمطر (ثم شققنا الأرض شقاً)؛ أي: بالنبات، (فأنبتنا فيها حباً)؛ أي: قمحاً وشعيراً وسائر ما يُحصد ويُدّخر. (وعنباً وقضباً) والقضب: القت والعلف، ثم ذكر الله –تعالى– شجرة الزيتون والنخل، والحدائق الغُلبا؛ أي البساتين الغلاظ الطوال، (وفاكهه وأباً) والأبُّ: هو ما تأكله البهائم من العشب والكلأ مما تُنبت الأرض (49).

ويقول تعالى: {وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [الأنعام:99].

قال الإمام السعدي رحمه الله: "هذا من أعظم مننه العظيمة التي يضطر إليها الخلق من الآدميين وغيرهم، وهو أنه أنزل من السماء ماءً متتابعاً وقت حاجة الناس إليه، فأنبت الله به كل شيء مما يأكل الناس والأنعام، فرتع الخلق بفضل الله، وانبسطوا برزقه، وفرحوا بإحسانه، وزال عنهم الجدب واليأس والقحط، ففرِحت القلوب، وأسفرت الوجوه، وحصل للعباد من رحمة الرحمن الرحيم ما يتمتعون به، وبه يرتعون؛ مما يوجب لهم أن يبذلوا جهدهم في شكر من أسدى النعم وعبادته والإنابة إليه، والمحبة له. ولما ذكر عموم ما ينبت الماء من أنواع الأشجار والنبات ذكر الزرع والنخل لكثرة نفعهما وكونهما قوتاً لأكثر الناس فقال: (فأخرجنا منه خضراً نُخرج منه)؛ أي: من النبات الخضر (حباً متراكباً) بعضه فوق بعض من بر وشعير وذرة



وأرز وغير ذلك من أصناف الزروع"[50].

ثم دعا الله –تعالى– إلى النظر والتفكر والاعتبار فقال: (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه)؛ ففي ذلك من العبر والدلائل العظيمة على رحمة الله وسعة جوده وعطائه مالا يدركها إلا المؤمن لقوله: (إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون).

قال السعدي رحمه الله: "وليس كل أحدٍ يعتبر ويتفكر، وليس كل من تفكر أدرك المعنى المقصود، ولهذا قيَّد –تعالى– الانتفاع بالآيات للمؤمنين، فإن المؤمنين يحملهم ما معهم من الإيمان على العمل بمقتضياته ولوازمه التي منها التفكر في آيات الله، والاستنتاج منها ما يرُاد منها، وماتدل عليه عقلاً وفطرةً وشرعاً"[51].

ويقول تعالى: {وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا ۖ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الرعد:3].

قال الإمام الزمخشري رحمه الله:" خلق الله فيها من جميع أنواع الثمرات زوجين. وقيل المراد بالزوجين: الأسود والأبيض، والحلو والحامض، والصغير والكبير"[52].

ثم قال تعالى: {وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [الرعد:4].

والقطع المتجاورات: هي البقاع المختلفة المتجاوره المتدانية، منها الطيبة التي تنبت وتنفع، ومنها السبخة التي لا تنبت، ومنها الصلبة، ومنها الرخوة، وكذلك الزروع والنخيل الصنوان، وهي النخيل المجتمعة التي من أصل واحد، وغير صنوان المنفردة بأصلها، فكل هذه القطع مختلفة الأجناس والأنواع في النبات، متغايرة الثمر في الأشكال والطعوم تسقى بماء واحد، وهذه آيات الله الدالة على عظمته –سبحانه– وكرمه[53].

ويقول تعالى: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ (53) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ (54)} [طه].

قال الإمام السعدي رحمه الله: "ذكر الله كثيراً من نعمه وإحسانه، ومن ذلك أن جعل الأرض مهداً؛ أي: فراشاً بحالة تتمكنون من السكون فيها، والقرار، والبناء، والغرس وغيره، وأنزل المطر، وأنبت جميع أصناف النوابت على اختلاف أنواعها وأشكالها، فساقه وقدَّره ويسَّره رزقاً لنا ولأنعامنا، (إن في ذلك لآيات لأولى النهى)؛ أي: لذوي العقول الرزينة، والأفكار المستقيمة، الناظرون لها نظرة اعتبار وإجلال وتعظيم في فضل



الله ورحمته وإحسانه، وسعة عطائه وجوده وكرمه، وتمام عنايته، فهو الرب المعبود المالك المحمود لا إله إلا هو؛ أما ما عداهم فهو بمنزلة الأنعام السارحة، لا ينظرون إليها نظرة اعتبار، ولا تنفذ إلى بصائرهم، يأكلون ويشربون وقلوبهم لاهية {وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ}، فلما ذكر كرم الأرض وما يتنزل عليها من مطر، وما ينبت فيها من نبات؛ أخبر أنه خلقنا منها، وفيها يعيدنا إذا متنا، ومنها يُخرجنا تارة أخرى كما يُخرج النبات من الأرض بعد موته، وهذا دليل عقلي واضح"(54).

ومن آيات الله التي تدعو المؤمن إلى التفكر والاعتبار ما سخره الله –تعالى– من بهيمة الأنعام، وما يخرج منها من لبن خالص لا يختلط به دم ولا فرث، قال تعالى: {وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ} [النحل:66].

ومن آيات الله تعالى النحل وما يخرج من بطونها من عسل فيه شفاء للناس، قال تعالى: {يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل:69].

قال الإمام الطبري رحمه الله: " إن في إخراج الله من بطون هذه النحل الشراب المختلف الذي هو شفاء للناس لدلالة واضحة على من سخّر النحل وهداها لأكل الثمرات التي تأكل، واتخاذها البيوت التي تُنحت من الجبال والشجر والعروش، وأخرج من بطونها ما أخرج من الشفاء للناس، إنه الواحد الذي ليس كمثله شيء، وإنه لا ينبغي أن يكون له شريك، ولا تصح الألوهية إلا له"(55).

المطلب الخامس: الأكل من الطيبات والابتعاد عن المحرمات

أمر الله –تعالى– المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: { يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۖ } [المؤمنون:51].

وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ} [البقرة:172].

قال المفسرون: الطيبات هي الحلال (56)، قال تعالى: {وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} [الأعراف:157].

وقال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ} [المائدة:4].

قال بعض العلماء: كل ما أحلّ الله –تعالى– فهو طيب نافع، وكل ما حرّمه فهو خبيث ضار كلحم الخنزير(57).



والأصل في جميع الأطعمة والأشربة الحل إلا ما دل الدليل على تحريمه.

قال الإمام الطبري رحمه الله: " لما ذمّ الله –تعالى– المشركين على ما حرموا من الحلال ونسبوه إلى الله أبطل قولهم، وأمر تعالى رسوله أن يبين للناس ما حرّمه الله عليهم، ليعلموا أن ما عدا ذلك حلال، ومن نسب تحريمه إلى الله فهو كاذب؛ لأن التحريم لا يكون إلا من عند الله على لسان رسوله، وقد قال لرسوله عليه الصلاة والسلام: { قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [الأنعام:145].

والمقصود بالميتة: من مات بغير ذكاة شرعية. والدم المسفوح: هو الدم الذي يخرج من الذبيحة عند ذكاتها، حيث يضر احتباسه في البدن، فإذا خرج من بدن الذبيحة زال الضرر بأكل اللحم؛ وأما الدم الذي يبقى في اللحم والعروق بعد الذبح فهو حلال طاهر، وأما لحم الخنزير فقد وصفه الله بأنه رجس؛ أي: خبيث نجس ضار، وقد حرّمه الله –تعالى– لطفاً بنا ونزاهة عن مقاربة الخبائث (58).

(أو فسقاً أُهِلَّ لغير الله به): وهو ما ذبح على غير اسم الله –تعالى– من الأوثان والآلهة التي يعبدها المشركون، فإن هذا من الفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله إلى معصيته، ومع هذا فإن هذه المحرمات من اضطر إليها، وحملته الضرورة القصوى إلى أكل شيء منها غير مُريد لها ولا متجاوز للحد الذي يرفع الحرج؛ فالله –تعالى– سمح له بذلك (59).

قال القرطبي رحمه الله : الآية مكية، ولم يكن في الشريعة في ذلك الوقت محرم غير هذه الأشياء، ثم نزلت سورة المائدة بالمدينة، وزيد في المحرمات؛ كالمنخنقة وهي الميتة بخنق، والموقوذة وهي الميتة بالضرب، والمتردية وهي الساقطة من علو، والنطيحة وهي التي تنطحها غيرها فتموت، والخمر وغير ذلك، كما حرّم رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في المدينة أكل كل ذي ناب من السباع، وأكل كل ذي مخلب من الطير، وكل محرم حرّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو جاء في الكتاب مضموماً إليها، وعلى هذا أكثر أهل العلم من أهل النظر والفقه والأثر(60).

وقال بعض العلماء: إن هذه الآية من سورة الأنعام مشتملة على سائر المحرمات، بعضها صريح وبعضها يؤخذ بالمعنى لقوله تعالى: (فإنه رجس)؛ فهذا وصف شامل لكل محرم، فإن المحرمات رجس، وهي من الخبائث المستقذرة التي حرمها الله على عباده صيانةً لهم، فلا ينافي هذا الحصر المذكور فيها التحريم



المتأخر بعد ذلك [61].

المطلب السادس: النهي عن الإسراف

نهى الله -عز وجل- عن الإسراف في الأكل والشرب فقال: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الأعراف:31].

قال الإمام ابن عاشور رحمه الله: " الإسراف: هو تجاوز الحد المتعارف في الشيء؛ أي: لا تُسرفوا بكثرة أكل اللحوم والدسم؛ لأن ذلك يعود بأضرار على البدن، وتنشأ منه أمراض معضلة"[62].

وقال السعدي رحمه الله: "الإسراف إما أن يكون بالزيادة على القدر الكافي والشره في المأكولات الذي يضر بالجسم، وإما أن يكون بزيادة الترفّه في المأكل والمشارب واللباس، وإما بتجاوز الحلال إلى الحرام"[63].

وإذا كان الإسراف عاماً في كل شيء فإن علاقته بالأمن الغذائي علاقة وثيقة، فكل إسراف في الطعام والشراب يؤثر سلباً على الموارد الطبيعية والأمن الغذائي، ومن الإسراف أن يبقى من الطعام ما يفوق الحاجة إليه فلا يؤكل، وتنصب الموائد المفتوحة والحفلات الباذخة التي تُهدر فيها الأطعمة.

المطلب السابع: فضل الكسب والحث عليه

قال تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ} [الملك:15].

قال الإمام ابن كثير رحمه الله: (فامشوا في مناكبها)؛ أي: سافروا وترددوا في أرجائها وأقطارها في أنواع المكاسب والتجارات وغيرها، واعلموا أن سعيكم لا يجدي عليكم إلا أن ييسّره الله لكم؛ ولهذا قال: (وكلوا من رزقه)، فالسعي لا ينافي التوكل، وإنما المؤمن يروح ويغدو لطلب الرزق مع توكله على الله المسخر المسير المسبب، كما جاء في الحديث: " لو توكّلتم على الله حق توكّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصاً وتعود بطاناً " رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح [64].



ويقول تعالى: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ} [طه: 50].

قال الإمام الماوردي رحمه الله:" لم يجعل الله -تعالى- المواد مطلوبة بالإلهام حتى جعل العقل هادياً إليها، والدين قاضياً عليها لتتم السعادة، وتعم المصلحة، ثم إنه -جلّت عظمته- جعل سد حاجتهم وتوصلهم إلى منافعهم من وجهين: بمادة وكسب؛ فأما المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي شيئان: نبت نامٍ، وحيوان متناسل، قال تعالى: {وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ} أغنى بالمال، وأقنى: جعل لهم قنية وهي أصول الأموال. وأما الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى المادة، والتصرف المؤدي إلى الحاجة، وذلك من وجهين: أحدهما تقلب في تجارة، والثاني: تصرف في صناعة، وهذان الوجهان هما فرع لوجهي المادة، فصارت أسباب المواد المألوفة وجهات المكاسب المعروفة من أربعة أوجه: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة"(65).

ومن الآيات الدالة على فضل العمل والسعي في طلب الرزق قول الله تعالى: {وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ} [المزمل: 20].

قال ابن عاشور رحمه الله:" كان بعض الصحابة يتأوّل من هذه الآية فضيلة التجارة والسفر، حيث سوّى الله بين المجاهدين والمكتسبين المال الحلال(66)".

ورُوي عن ابن مسعود-رضي الله عنه- أنه قال: "أيما رجل جلب شيئاً إلى مدينة من مدائن المسلمين محتسباً فباعه بسعر يومه كان له عند الله منزلة الشهداء"، وقرأ قول الله تعالى: {وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ}.

المطلب الثامن: الحث على البر والتقوى

حرص الإسلام على تعظيم حقوق المسلمين بعضهم لبعض، وحثهم على البر والتقوى والتراحم والتكافل بين أفراد المجتمع الإسلامي، قال تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [المائدة: 2].

والبر جاء في القرآن مقترناً بالإنفاق في وجوه الخير، قال تعالى: {لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ} [آل عمران: 92].



وقال تعالى: { لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ} [البقرة:177].

قال الإمام السعدي رحمه الله:" البر: هو اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأعمال الظاهرة والباطنة من حقوق الله وحقوق الناس. والتقوى: اسم جامع لترك كل ما يكرهه الله ورسوله من الأعمال الظاهرة والباطنة"(67).

وقيل: التقوى والبر لفظان بمعنى واحد، وذُكر باختلاف اللفظ تأكيداً ومبالغة؛ إذ كل برٍ تقوى، وكل تقوى بر(68).

وقال الماوردي رحمه الله: ندب الله –عز وجل– إلى التعاون بالبر وقرنه بالتقوى؛ لأن التقوى رضا الله تعالى، وفي البر رضا الناس، ومن جمع بين رضا الله ورضا الناس فقد تمت سعادته، وعمّت نعمته.

والبر نوعان: صلة ومعروف، فأما الصلة فهي التبرع ببذل المال في جهات محمودة لغير عوض مطلوب، وهذا يبعث على سماحة النفس وسخائها، ويمنع من شحها وإبائها، قال تعالى: {وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [الحشر:9].

وأما النوع الثاني من البر فهو المعروف، وينقسم إلى قسمين: قول وعمل، فأما القول فهو طيب الكلام، وأما العمل فهو بذل الجاه، والإسعاد بالنفس، والمعونة في النائبة (69).

وقد شرع الإسلام أنواعاً من الإنفاق، منها ماهو واجب؛ كالنفقة على الوالدين والزوجة والولد، قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ} [البقرة :215]، وقال تعالى: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ} [البقرة :233].

كما شرع الإسلام الزكاة الواجبة، وجعل الله –عز وجل– إيتاء الزكاة من أوصاف المؤمنين المتقين المحسنين، ومنعها من صفات المنافقين، فقال تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} وذكر أوصافهم، ومنها { وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ} [المؤمنون:1-4].

وجعل الإسلام الإطعام كفارة لكثير من الخطايا؛ مثل: كفارة اليمين، والنذور، والظهار وغير ذلك، قال



تعالى: { لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } [المائدة:89]. كما جعل الإطعام بديلاً عن الصوم لمن لا يستطيع الصوم ولا يستطيع القضاء لمرض ونحوه، قال تعالى: {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ} [البقرة:184].

المطلب التاسع: الادخار لمواجهة الأزمات الغذائية:

يضرب لنا القرآن الكريم مثالاً على الأزمات الغذائية وكيف تعامل معها النبي يوسف عليه السلام؛ حيث مرت مصر بأزمة جفاف خانقة لمدة سبع سنين، وبدأت القصة حينما رأى ملك مصر رؤيا في منامه، فكان لهذه الرؤيا الأثر الكبير على نفسه، فجمع سحرته وكهنته لتفسيرها، فوصفوها بكونها أضغاث أحلام، وهنا تذكّر ساقي الملك الذي هو نفسه كان سجيناً مع يوسف عليه السلام، وسبق أن فسّر له يوسف رؤياه في السجن، وتذكّر قدرة يوسف على تفسير الرؤى، فطلب الترخيص له ليسأل يوسف عن تعبير رؤيا الملك وأسرع الخطى إلى السجن، وما إن التقى يوسف حتى استفتاه في رؤيا الملك قائلاً: { يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ} [يوسف: 46].

ولقد أدرك يوسف –عليه السلام– من خلال الرؤيا أن البلاد ستمر بسبع سنين من الرخاء، ثم تغطيها سبع سنين أخرى يسود فيها الجفاف والجوع، فكان جواب يوسف عليه السلام: { قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ (47) ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ (48) ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ (49)}.

الخطة الاقتصادية التي قدمها يوسف –عليه السلام– يمكن تلخيصها في النقاط التالية [70]:

1- الحفظ المتقن الذي لا يحتمل أي إسراف.

2- الجدية في العمل المنتظم الدؤوب {تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا}.

3- واجب الاستعداد لأحداث المستقبل والادخار في السنين الخصبة.

4- نوعية الطعام وكيفية ادخاره.

5- ضمان حصول الجميع على الطعام وتوزيعه على كل الأقاليم المجاورة في وقت الأزمة.



6- العدالة في التوزيع {أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنزِلِينَ} [يوسف:59].

المبحث الثاني: أصول الأمن الغذائي في السنة النبوية

المطلب الأول: جمعت السنة النبوية بين الغذاء والأمن والصحة لتحقيق سعادة الإنسان

ورد في السنة النبوية ما يؤكد على عِظم أهمية الأمن والغذاء والصحة، وهو قول الرسول عليه الصلاة والسلام:" من أصبح معافى في جسده آمناً في سربه عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا وما فيها"(71).

قال الإمام المناوي رحمه الله:" من جمع الله له بين عافية بدنه، وأمن قلبه حيث توجّه، وكفاف عيشه بقوت يومه، وسلامة أهله، فقد جمع الله له جميع النعم التي من ملك الدنيا لم يحصل على غيرها، فينبغي ألّا يستقبل يومه إلا بشكرها، بأن يصرفها في طاعة المنعم لا في معصيته، ولا يفتر عن ذكره"(72).

إن هذا الحديث الشريف يدل على أهمية هذه النعم الموجبة لشكر الله تعالى، وشر ما يُبتلى به مجتمع أن يُسلب نعمتا الأمن والغذاء، فيصاب بالجوع والخوف والعياذ بالله.

ولأن الغذاء قوام النفس وأساس بقائها فإن حفظ النفس وتوفير الأمن الغذائي لها أهم الضرورات التي أوجب الشارع حفظها، وجعل حد الكفاية واجباً على الدولة والمجتمع توفيره لجميع الأفراد.

لقد كان عليه الصلاة والسلام يُعد الجوع من أحلك الأمور سواداً وأشدها وقعاً على حياة الناس، فكان من أدعيته المأثورة: "اللهم إني أعوذ بك من الجوع فإنه بئس الضجيع، وأعوذ بك من الخيانة فإنها بئس البطانة"(73).

كما كان –صلى الله عليه وسلم – يتعوذ من الفقر وذل المسألة، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت كان النبي –صلى الله وعليه وسلم– يدعو بهؤلاء الكلمات: "اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار وعذاب النار، ومن فتنة القبر وعذاب القبر، ومن شر فتنة الغنى وشر فتنة الفقر، ومن شر فتنة المسيح الدجال، اللهم اغسل خطاياي بماء الثلج والبرد، ونقِ قلبي من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وباعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهرم والمأثم والمغرم"(74).



المطلب الثاني: السنة النبوية تحذر من الإفراط في تناول الغذاء

أرشد النبي –صلى الله عليه وسلم– إلى الإقلال من الطعام، فقد روى المقدام بن معد يكرب قال: سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول:" ما ملأ آدمي وعاءً شراً من بطنه، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه"(75).

وقد رُوي هذا الحديث مع ذكر سببه، فروى أبو القاسم البغوي في " معجمه" من حديث عبدالرحمن بن المرقع قال: فتح رسول الله –صلى الله عليه وسلم– خيبر وهي مخضرة من الفواكه فواقع الناس الفاكهة، فمغثتهم الحمى، فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال:" إنما الحمى رائد الموت، وسجن الله في الأرض، وهي قطعة من النار، فإذا أخذتكم فبردوا الماء في الشِّنان يعني (الأسقية)، فصبوها عليكم بين الصلاتين؛ يعني المغرب والعشاء، قال: ففعلوا ذلك، فذهبت عنهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لم يخلق الله وعاء إذا مُليء شراً من بطن، حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، فإن غلبت الآدمي نفسه فثلث طعام، وثلث شراب، وثلث نفس"(76).

قال الإمام ابن رجب رحمه الله:" هذا الحديث أصل جامع لأصول الطب كلها، وقد رُوي عن أبي ماسويه(77) الطبيب لما قرأ هذا الحديث في كتاب أبي خيثمة قال: لو استعمل الناس هذه الكلمات سلموا من الأمراض والأسقام، ولتعطلت المارستانات ودكاكين الصيادلة، وإنما قال هذا لأن أصل كل داء التُّخَم"(78).

وقال الإمام الغزالي رحمه الله:" ذُكر لبعض الفلاسفة من أطباء أهل الكتاب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه)، فتعجب منه وقال: ما سمعت كلاماً في قلة الطعام أحكم من هذا، وإنه لكلام حكيم"(79).

وقال الحارث بن كلدة طبيب العرب:" الحمية رأس الدواء، والبطنة رأس الداء"(80).

وجاء في الصحيحين من حديث جابر بن عبدالله–رضي الله عنه– أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طعام الواحد يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الأربعة، وطعام الأربعة يكفي الثمانية"(81).

قوله: (طعام الواحد يكفي الاثنين) تأويله: شبع الواحد قوت الاثنين، وشبع الاثنين قوت الأربعة، قال عبدالله بن عروة: تفسير هذا ما قال عمر عام الرمادة: " لقد هممت أن أنزل على أهل كل بيت مثل عددهم،



فإن الرجل لا يهلك على نصف بطنه"[82].

وقال النووي: " فيه الحث على المواساة في الطعام، وأنه وإن كان قليلاً حصلت فيه الكفاية المقصودة، ووقعت فيه بركة تعم الحاضرين"[83].

وجاء في الصحيحين أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: " المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبع أمعاء"[84].

قال الإمام ابن رجب رحمه الله: " المراد أن المؤمن يأكل بأدب الشرع، فيأكل في معي واحد، والكافر يأكل بمقتضى الشهوة والشره والنهم فيأكل في سبع أمعاء"[85].

وقيل: "هو مثل ضربه للمؤمن في زهده في الدنيا، والكافر في حرصه عليها، وليس معناه كثرة الأكل دون الاتساع في الدنيا"[86].

وقال الإمام العيني رحمه الله:" قيل: هو وصف للكافر بكثرة الأكل، ليتجنب المسلم ماهو صفة للكافر، كما قال عز وجل: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ} [محمد:12]. وهذا في الغالب والأكثر، وإلا فقد يكون في المؤمنين من يأكل كثيراً بحسب العادة أو العارض، ويكون في الكفار من يعتاد قلة الأكل إما مراعاة الصحة، أو للتقلل كالرهبان"[87].

وجاء عن ابن عمر– رضي الله عنه– أنه قال: تجشأ رجل عند النبي –صلى الله عليه وسلم– فقال:" كف جُشاؤك عنا، فإن أطولكم جوعاً يوم القيامة أكثركم شبعاً في دار الدنيا"[88].

والتجشؤ: صوت ريح يخرج من الفم عند الشبع.

كما جاء في الأثر عن عمر بن الخطاب–رضي الله عنه– قال:" أيها الناس، إياكم والبطنة من الطعام، فإنها مكسلة عن الصلاة، مفسدة للجسد، مورثة للسقم"[89].

وقال عمر: يا معشر الناس، لا تمروا على أصحاب الموائد أن يُسهيكم التَّخَمُ، مرة بلحمٍ ومرةً بسمنٍ، ومرةً بزيتٍ، ومرةً بملحٍ"[90].

وعن مصعب بن سعد بن أبي وقاص–رضي الله عنه– قال: قالت حفصة بنت عمر لعمر: يا أمير المؤمنين، لو لبست ثياباً ألين من ثيابك، وأكلت طعاماً ألين من أكلك، فقد فتح الله عليك الأرض، وأكثر من الخير، فقال: إني سأخصمك إلى نفسك، أما تذكرين ما كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يلقاه



من شدة العيش؟ فما زال يُذَّكرها حتى أبكاها، ثم قال: إني قد قلت لك: إني والله لئن استطعت لأشاركهما في مثل عيشهما الشديد، لعلي ألقى معهما عيشهما الرخي"[92].[91]

وعن الأعمش بن شقيق بن سلمة الأسدي قال: دخلت أنا وصاحب لي على سلمان الفارسي رضي الله عنه، فقرّب إلينا خبزاً وملحاً، وقال: لولا أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– نهانا عن التكلف لتكلفنا لكم"[93].

وعن قتادة قال : حدثنا أنس: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يُجمع له غداء ولا عشاء من خبز ولحم إلا على ضفف"[94].

والضفف: الجماعة، أي إجتماع الناس إذا اجتمعوا وازدحموا، ومن معاني الضفف: الشدة وضيق العيش، والأكل دون الشبع، وكثرة الأكلة مع قلة ما يؤكل[95].

وقد أورد العلماء في الإقلال من الطعام فوائد عديدة، منها:

يقول ابن رجب رحمه الله:" قلة الغذاء توجب رقة القلب، وقوة الفهم، وانكسار النفس، وضعف الهوى والغضب. وكثرة الغذاء توجب ضد ذلك"[96].

وقال الغزالي–رحمه الله– في الإقلال من الطعام فوائد منها:"صفاء النفس، وإيقاد العزيمة، وإنفاذ البصيرة، ورقة القلب وصفاؤه، والانكسار والذل وزوال البطر، فلا تنكسر النفس ولا تذل بشيء كما تذل بالجوع، ومن لم يشاهد ذل نفسه وعجزه لا يرى عزة مولاه تعالى ولا قهره"[97].

ومن الفوائد أيضاً: أنه لا ينسى بلاء الله وعذابه، ولا ينسى أهل البلاء، فإن الشبعان ينسى الجائع، ولذلك قيل ليوسف عليه السلام: لِمَ تجوع وفي يديك خزائن الأرض؟ فقال: أخاف أن أشبع فأنسى الجائع.

فالجوع يدعو إلى الرحمة والشفقة والإطعام؛ بينما الشبعان في غفلة عن ألم الجائع [98].

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله:" وأما فضول الطعام فهو داعٍ إلى أنواع كثيرة من الشر، فإنه يُحرك الجوارح إلى المعاصي ويثقلها عن الطاعات، وحسبك بهذين شراً، فكم من معصية جلبها الشبع وفضول الطعام، وكم من طاعة حال دونها، فمن وُقي شر بطنه فقد وُقي شراً عظيماً، والشيطان أعظم منا يتحكم من الإنسان إذا ملأ بطنه من الطعام، ولهذا جاء في بعض الآثار:" ضيّقوا مجاري الشيطان بالصوم"[99].



المطلب الثالث: الحث على إطعام الطعام

من أفضل الأعمال وأكرمها إطعام الطعام، فقد ورد في السنة النبوية فضائل الإطعام، وجعلها رسول الله –صلى الله عليه وسلم– خير الأعمال وأجلّها عند الله، وجعلها سبباً في دخول الجنة، فقد سأله رجل: أي الإسلام خير؟ قال: "تُطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف"(100).

ومما يدل على فضل إطعام الطعام ومساس الحاجة إليه أنه –صلى الله عليه وسلم– حث عليه أول ما دخل المدينة المنورة، كما جاء في رواية عبدالله بن سلام قال: لما قدم النبي –صلى الله عليه وسلم– المدينة انجفل الناس قبله (101)، وقيل: قد قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قد قدم رسول الله، قد قدم رسول الله ثلاثاً، فجئت لأنظر فلما تبيّنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذّاب، فكان أول شيء سمعته تكلم به أن قال: يا أيها الناس، أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصِلوا الأرحام، وصَلّوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام"(102).

قال الإمام العيني رحمه الله:" فيه حث على إطعام الطعام الذي هو أمارة الجود والسخاء ومكارم الأخلاق، وفيه نفع للمحتاجين، وسد الجوع الذي استعاذ منه صلى الله عليه وسلم"(103).

وقال الخطابي: " جعل –صلى الله عليه وسلم– أفضلها إطعام الطعام الذي هو قوام الأبدان، ثم جعل خير الأقوال في البر والإكرام إفشاء السلام الذي يعم ولا يخص من عرف ومن لا يعرف، حتى يكون خالصاً لله تعالى، بريئاً من حظ النفس والتصنع؛ لأنه شعار الإسلام فحق كل مسلم فيه شائع"(104).

وعن جابر بن عبدالله–رضي الله عنه– أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال:" أحب الطعام إلى الله ما كثرت عليه الأيدي"(105).

وعن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إذا طبخت قدراً فأكثر ماءها، أو قال: المرق، وتعاهد جيرانك"(106).

وفي رواية " إذا عملت مرقة فأكثر ماءها، واغترف لجيرانك منها"(107).

وعن عائشة –رضي الله عنها– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال:" ليس المؤمن الذي يبيت شبعاناً وجاره جائع"(108).

هذه الأحاديث النبوية الشريفة وغيرها تحث على غرس مبدأ التكافل والتراحم في الإطعام بين المؤمنين،



وقد ضرب لنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– مثلاً في تراحم المؤمنين بعضهم لبعض فقال:" المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"(109).

وقال عليه الصلاة والسلام: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر"(110).

قال النووي:" هذه الأحاديث صريحة في تعظيم حقوق المسلمين بعضهم لبعض، وحثهم على التراحم والملاطفة والتعاضد من غير إثم ولا مكروه"(111).

ومن صور الإطعام الواجبة في الإسلام التي نصت عليها السنة النبوية زكاة الفطر، فعن ابن عمر –رضي الله عنه– قال: فرض رسول الله زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر أن تُؤَدى قبل خروج الناس إلى الصلاة"(112).

وفي رواية أبي سعيد الخدري–رضي الله عنه– يقول: "كنا نُخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من إقط، أو صاعاً من زبيب"(113).

وقد أخبر الرسول الكريم أن الإطعام ينجي من النار يوم القيامة، وأن من تقوى الله –تعالى– أن يتصدق المرء بما يستطيع ولو بشق تمرة، فقد روى عدي بن حاتم قال: ذكر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– النار فأشاح بوجهه وتعوّذ منها، ذكر شعبة: أنه فعله ثلاث مرات، ثم قال: "اتقوا النار ولو بشق تمرة، فإن لم تجدوا فبكلمة طيبة"(114).

وعن شعبة قال: ذكر عوف بن أبي جحيفة قال: سمعت المنذر بن جرير يحَدِّث عن أبيه قال: كنا عند رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في صدر النهار، فجاء قوم عراة حفاة متقلدي السيوف عامَّتهم من مضر؛ بل كلهم من مضر، فتغير وجه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لما رأى بهم الفاقة، فدخل ثم خرج فأمر بلالاً فأذن فأقام الصلاة فصلى، ثم خطب فقال: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا } [المائدة:89] { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} [الحشر:18] تصدق رجل من ديناره، من درهمه، من ثوبه، من صاع بُره، من صاع تمره، حتى قال: ولو بشق تمرة، فجاء رجل من الأنصار بصُرّة كادت كفه تعجز عنها بل قد عجزت، ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب، حتى رأيت وجه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كأنه مذهبة،



فقال صلى الله عليه وسلم: " من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيءٌ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيءٌ"(115).

ومن القربات المستحبة التي نصت عليها السنة النبوية "الوقف" وهو حبس الأصل والتصدق بالمنفعة، مثل أن يحبس أرضاً ويتصدق بثمرها، فقد جاء عن ابن عمر أن عمر–رضي الله عنهما– أصاب أرضاً بخيبر فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً والله ما أصبت مالاً قط هو أنفس عندي منها، فما تأمرني يا رسول الله، قال: "إن شئت تصدقت بها وحبست أصلها" فجعلها عمر–رضي الله عنه– صدقة لا تباع ولا توهب ولا تورث، فتصدق بها على الفقراء، وذوي القربى، وفي سبيل الله، وفي الرقاب(116).

المطلب الرابع: فضل العمل والكسب وخاصة في فلاحة الأرض

حثت السنة النبوية على الزراعة والغرس وإحياء الأرض الموات، فعن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وما أكلت العافية فهو له صدقة"(117).

والعافية: مفرد العوافي، وهي كل طالب رزق من إنسان أو بهيمة أو طائر.

وروى أنس بن مالك رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام:" ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"(118).

ويستفاد من هذا الحديث فضل الغرس والزرع، وقد استدل به بعضهم على أن الزراعة أفضل المكاسب (119).

كما ورد في السنة النبوية فضل رعاية الغنم وتربيتها والاستفادة منها، فقد ورد عن أم هانيء –رضي الله عنها– قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" اتخذوا الغنم، فإن فيها بركة"(120).

وفي رواية أخرى قال لها النبي صلى الله عليه وسلم:" اتخذي غنماً يا أم هانئ، فإنها تروح بخير وتغدو بخير"(121).

وعن عبدالرحمن بن عوف–رضي الله عنه قال: مر بنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ونحن نجني ثمر الأراك فقال: "عليكم بالأسود فإني كنت أجنيه وأنا أرعى الغنم" فقالوا: رعيت الغنم يا رسول الله؟ قال: نعم،



وما من نبي إلا وقد رعاها"[122].

وحثت السنة النبوية على العمل والكسب، فعن المقدام بن معدي كرِبَ أنه سمع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول:"ما أكل أحد منكم طعاماً أحب إلى الله –عز وجل– من عمل يديه"[123].

وفي رواية قال:"ما كسب الرجل أطيب من عمل يده، وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة"[124].

والمقصود بالكسب: السعي في تحصيل الرزق، والجد في تحصيله على الوجه المشروع؛ لأن في ذلك السلامة من البطالة، والتعفف عن ذلك السؤال، قال عليه الصلاة والسلام: " لَأَنْ يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه"[125].

كما جاءت الأحاديث في فضل العمل والإنفاق مما يتحصل عليه من كده وكسبه، فقال عليه الصلاة والسلام: " أفضل الصدقة (أو خير الصدقة) عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول"[126].

وعن أبي هريرة– رضي الله عنه أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله، وكالذي يقوم الليل ويصوم النهار"[127].

وروى كعب بن عُجرة، قال: مر على النبي –صلى الله عليه وسلم– رجل فرأى أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم– من جَلَدِه ونشاطه (ما أعجبهم) فقالو: يا رسول الله، لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج رياءً وتفاخراً فهو في سبيل الشيطان"[128].

فهذه الأحاديث النبوية الشريفة تدل على فضل العمل وأهميته، وهي تقارب المعنى في قول الله تعالى: {وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [المزمل: 20].

قال ابن عاشور رحمه الله:"كان بعض الصحابة يتأوّل من هذه الآية فضيلة التجارة والسفر، حيث سوّى الله بين المجاهدين والمكتسبين المال الحلال"[129].

وجاء في الأثر عن ابن عمر–رضي الله عنه– قال: "ما خلق الله موتة بعد الموت في سبيل الله أحب



إليّ من أن أموت بين شُعْبَتَي رَحْلي أبتغي من فضل الله ضارباً في الأرض"(130).

وعن عمر بن الخطاب– رضي الله عنه– قال:"ما من موضع يأتيني الموت فيه أحب إليَّ من موطن أتسوق فيه لأهلي أبيع وأشتري"(131).

وعن عمر –أيضاً– قال: " لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق، يقول: اللهم ارزقني، فقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة"(132).

ورُوي أن الأمام الأوزاعي لقي إبراهيم بن أدهم –رحمه الله– وعلى عنقه حزمة حطب، فقال له: يا أبا إسحاق، إلى متى هذا؟ إخوانك يكفونك، قال: دعني عن هذا يا أبا عمرو، فإنه بلغني أنه من وقف موقف مذلة في طلب الحلال وجبت له الجنة (133).

المطلب الخامس: التعفف عن المسألة

نهى الرسول –عليه الصلاة والسلام– عن السؤال لغير حاجة، وبيّن الحالات التي تحل فيها المسألة، ففي حديث عبدالله بن عمر–رضي الله عنه– قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" ما يزال الرجل يسأل حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مُزعة لحم"(134).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن أناساً من الأنصار سألوا رسول الله فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم حتى إذا نفد ما عنده قال:" ما يكون عندي من خير فلن أدّخره عنكم، ومن يستعفف يعفّه الله، ومن يصبر يصبّره الله، وما أُعطي أحد عطاءً هو خير وأوسع من الصبر"(135).

ويستفاد من هذا الحديث ما كان عليه –صلى الله عليه وسلم– من الكرم والسخاء والسماحة والإيثار على نفسه.

كما يستفاد من هذا الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم حث على الاستغناء والعفة والصبر على ضيق العيش وغيره من مكاره الدنيا ما دام يجد في نفسه على التأخير فسحة، وفي الوقت متسع، قال الماوردي رحمه الله:" من شروط السؤال أن يضيق الزمان عن أرجائه، ويقصر الوقت عن إبطائه، فلا يجد لنفسه في التأخير فسحة، ولا في التمادي مهلة، فيصير من المعذورين، وداخلاً في عداد المضطرين، فأما إذا كان في الوقت متسعٌ، والزمان ممتداً فتعجيل السؤال لؤم وقنوط"(136).



وقد بيّن الرسول –صلى الله عليه وسلم– من تحل له المسألة، ففي حديث قبيصة بن مُخارق قال: سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول:" لا تصلح المسألة إلا لثلاثة: رجل أصابت ماله جائحة فيسأل حتى يصيب سداداً من عيش ثم يمسك، ورجل تحمّل حمالة فيسأل حتى يؤدي إليهم حمالتهم ثم يمسك عن المسألة، ورجل يحلف ثلاثة نفر من قومه من ذوي الحِجَا بالله لقد حلت المسألة لفلان، فيسأل حتى يصيب قِوَاماً من معيشة ثم يمسك عن المسألة، فما سوى ذلك سُحت"(137).

والجائحة: المصيبة والنازلة العظيمة التي تجتاح ماله؛ كالرياح المدمرة التي تدمر الزروع وتهلك الدواب، أو الحريق وغير ذلك.

ومعنى تحمّل حمالةً؛ أي: إنه أصلح بين طائفتين، وأطفأ نار الفتنة، وتحمّل الديات ونحو ذلك.

ومعنى يصيب قواماً: ما يقيم حاله ويرفع عنه الحرج.

والحِجَا: ذوو العقول الراجحة من قومه الذين يعرفون حاله.

هذا الحديث الشريف يربّي المؤمن على الرفعة ومكارم الأخلاق والاستغناء عن سؤال الناس، وألا يبقى عالة على أحدٍ من الناس ولو كانوا أقرباءه، إلا أن يكون السؤال له موجب شرعي، كما أن في هذا الحديث تحريضاً على السعي بنفسه في تحصيل الرزق والاكتساب من عمل يده، وعدم الاعتماد على الغير كما قال عليه الصلاة والسلام " لَأَنْ يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه"(138).

وروى حكيم بن حزام–رضي الله عنه– قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني ثم قال: يا حكيم؛ إن هذا المال خَضِرَة حلوة فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، اليد العليا خير من اليد السفلى، قال حكيم: فقلت يا رسول الله، والذي بعثك بالحق لا أرزأ أحداً بعدك شيئاً حتى أفارق الدنيا، فكان أبو بكر –رضي الله عنه– يدعو حكيماً إلى العطاء فيأبى أن يقبله منه، ثم إن عمر –رضي الله عنه– دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه شيئاً، فقال عمر: إني أشهدكم يا معشر المسلمين على حكيم أني أعرض عليه حقه من هذا الفيء فيأبى أن يأخذه، فلم يرزأ حكيم أحداً من الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى توفي"(139).

قوله: (اليد العليا خير من اليد السفلى): المراد باليد العليا المتعففة، وإن كان المشهور هي المنفقة، وقوله:



(خَضِرَة حلوة)؛ أي: كالفاكهة الخضرة الحلوة، فشبّه المال في الرغبة فيه بها؛ لأن الأخضر مرغوب من حيث النظر، والحلو مرغوب من حيث الذوق، فإذا اجتمعا زادا في الرغبة فيه والميل إليه. (فمن أخذه بسخاوة نفس)؛ أي: بغير شره ولا إلحاح ولا طمع، (ومن أخذه بإشراف نفس) الإشراف: الاطلاع على الشيء والتعرض له، وقيل: شدة حرص السائل إشرافه على المسألة. وقوله: (لا أرزأ)؛ أي: لا أنقص ماله بالطلب، وقد أبى أن يقبل من أبي بكر وعمر لأنه خشي أن يعتاد على الأخذ فيتجاوز به نفسه إلى مالا يريده، وترك ما يريبه إلى ما لا يريبه، ولأنه خشي أن يفعل خلاف ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم (140).

قال الإمام العيني رحمه الله:" اعلم أن مدار هذه الأحاديث على أربعة أوجه: حرام، ومكروه، ومباح، وواجب، فالحرام لمن سأل وهو غني عن الزكاة، والمكروه لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك، والمباح لمن سأل بالمعروف قريباً أو صديقاً، وأما السؤال عند الضرورة فواجب لإحياء النفس"(141).

المطلب السادس: النهي عن المعاملات والبيوع الفاسدة

عامة ما نهى الإسلام عنه في المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم، وقد حذر الإسلام من جميع التعاملات التي تؤثر على أمن المجتمع ووحدته وتآلفه، ومن أهم ذلك تحريم أنواع الغش والاحتكار في الأقوات وبيوع الغرر وغيرها، وسنتناول في السطور التالية أهم ما يخص موضوع الأمن الغذائي، فقد أمرت السنة النبوية بضرورة الحفاظ على سلامة الغذاء وجودته، وحذرت من الغش والتغرير، ونظراً لأهمية الحسبة والرقابة على الأسواق كان الرسول –عليه الصلاة والسلام– وأئمة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم، فيتفقدون أحوال المكاييل والموازين، ويأمرون بالصدق والأمانة، وينهون عن الخيانة والغش وتطفيف المكيال والميزان، فعن أبي هريرة –رضي الله عنه– أن رسول الله –صلى الله عليه سلم– مرّ على صُرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام؟" فقال: أصابته السماء يا رسول الله! قال: " أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غشنا فليس مني"(142).

وعن ابن عباس–رضي الله عنه– قال: لما قدم النبي –صلى الله عليه وسلم– المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله: {وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ} فأحسنوا الكيل بعد ذلك"(143).

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يا معشر التجار، إنكم قد ولّيتم أمراً هلكت فيه الأمم السالفة: المكيال والميزان"(144).



ومن البيوع التي نهى عنها صلى الله عليه وسلم بيوع الغرر؛ كالنهي عن بيع الثمار حتى تنضج ويبدو صلاحها، فقد ورد في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها؛ نهى البائع والمبتاع"[(145)].

ونهى -صلى الله عليه وسلم- عن تلقي السلع قبل مجيئها إلى السوق؛ لما في ذلك من التغرير وعدم معرفة سعر السوق.

ومن البيوع المنهي عنها " الاحتكار في الطعام"، فقد روى أبو هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" من احتكر حُكرة يُريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ"[(146)].

وعن أبي أمامة قال: نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يُحتكر الطعام [(147)].

والاحتكار: هو احتباس الأقوات لانتظار الغلاء به، بأن يشتري الطعام في وقت الغلاء ليغلوا، وأما إن جاء به من قرية، أو اشتراه في وقت الرخص، أو ادّخره وباعه في وقت الغلاء؛ فليس باحتكار[(148)].

وأما قول الرسول -عليه الصلاة والسلام- عن المحتكر: (فهو خاطئ): فالخاطئ في اللغة هو العاصي الآثم، وهذا الحديث صريح في تحريم الاحتكار وخاصة في الأقوات، أما غير الأقوات فقد قال العلماء لا يحرم فيه بكل حال، والحكمة من تحريم الأقوات خاصة هو دفع الضرر عن عامة الناس، كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام واضطر الناس إليه ولم يجدوا غيره أُجبِرَ على بيعه دفعاً للضرر عن الناس [(149)].

قال ابن القيم رحمه الله: " المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم يريد إغلاءه عليهم هو ظالم لعموم الناس، ولهذا كان لولي الأمر أن يُكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة"[(150)].

وموقف الإسلام في الاحتكار عموماً واضح وبيّن لآثاره السلبية المختلفة، ويشمل ذلك احتكار الأراضي الزراعية أو استقطاعها وتعطيلها دون إحيائها وزراعتها، فقد جاء في الأثر عن أبي عبدالله بن أبي بكر -رضي الله عنهما- قال: جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاستقطعه أرضاً طويلة عريضة، فما ولِّيَ عمر قال له: يا بلال، إنك استقطعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك، وإن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لم يكن ليمنع شيئاً يسأله، وإنك لا تطيق ما في يديك، فقال: أجل، قال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق عليه فادفعه إلينا نقسمه



بين المسلمين، فقال: لا أفعل والله شيئاً أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: والله لتفعلن، فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين(151).

وفي رواية أخرى تُبيّن سبب أخذ عمر ما عجز عنه بلال، فقد روى الحارث بن بلال بن الحارث عن أبيه أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أقطع بلال بن الحارث العقيق أجمع، فلما كان عمر –رضي الله عنه– قال لبلال: إن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لم يقطعك لتحجره على المسلمين، لم يقطعك إلا لتعمل، قال: فأقطع عمر بن الخطاب للناس العقيق"(152).

المطلب السابع: الحث على ادخار الطعام لوقت الحاجة

ادخار الأطعمة أحد الأمور المهمة لمواجهة الأزمات الطارئة، وقد حثت السنة النبوية على ادخار الأقوات في البيوت للتزود منها في المستقبل وفي الأسفار.

قالت عائشة وأسماء رضي الله عنهما: "صنعنا للنبي –صلى الله عليه وسلم– سُفرة حين سافر النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر معه إلى المدينة مهاجرين، قالت عائشة: فجهزناهما أحسن الجهاز ووضعنا لهم سفرة في جراب ..."(153).

قال الإمام العيني رحمه الله:" في هذا رد على الصوفية ومن يذهب مذهبهم في قولهم: إنه لا يجوز ادخار الطعام لغد، وإن المؤمن الكامل الإيمان لا يستحق اسم الولاية حتى يتصدق بما يفضل عن شبعه، ولا يترك طعاماً لغد، ومن خالف ذلك فقد أساء الظن بربه، ولم يتوكل عليه حق توكله"(154).

ومن الأحاديث التي تحث على ادخار الطعام حديث عائشة –رضي الله عنها– أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال:" يا عائشة، بيت لا تمر فيه جياع أهله"، قالها مرتين أو ثلاثاً (155).

قال النووي رحمه الله:" فيه فضل التمر وجواز الادخار للعيال، والحث عليه"(156).

ومن الأحاديث في مشروعية ادخار الطعام والترغيب فيه ما رواه عبدالرحمن بن عابس عن أبيه قال لعائشة رضي الله عنها: أنهى النبي –صلى الله عليه وسلم– أن يؤكل من لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه، فأراد أن يطعم الغني الفقير، وإنا كنا لنرفع الكُرَاعَ فنأكله بعد خمس عشرة ..."(157).

والكُرَاعَ في الغنم: مستدق الساق.



وعن أبي بريدة عن أبيه عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "كنت نهيتكم أن تأكلوا لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وإنما أردت بذلك ليتسع أهل السعة على من لا سعة له، فكلوا ما بدا لكم وادخروا"(158).

ويستفاد من هذا الحديث أن الأصل هو ادخار لحوم الأضاحي لأكثر من ثلاثة أيام، وإنما كان النهي لما نزل أهل البادية إلى المدينة وكانوا جوعى حضرة الأضحى، فأراد النبي –عليه الصلاة والسلام– أن يحث الناس على إطعامهم من لحوم الأضاحي.

المطلب الثامن: تأكيد السنة النبوية على الغذاء الجيد والتغذية الجيدة

إن من نعم الله –تعالى– العظيمة أن يتمتع الإنسان بالعافية والقوة في بدنه التي ينبغي ألّا يستقبل يومه إلا بشكرها وصرفها في طاعة المنعم، وفي أداء واجباته الشرعية.

وإن الصحة الجيدة تبدأ من التغذية الجيدة، وقد حثت السنة النبوية على التغذية بما ينفع الإنسان في بدنه، ومن ذلك أن الرسول –عليه الصلاة والسلام– أمر بالفطر في الغزو حيث قال لأصحابه رضي الله عنهم: " إنكم مصبّحوا عدوكم، والفطر أقوى لكم فأفطروا"(159).

وعن أنس –رضي الله عنه– قال: كنا مع النبي –عليه الصلاة والسلام– في السفر فمنا الصائم ومنا المفطر، قال: فنزلنا منزلاً في يومٍ حار، أكثرنا ظلاً صاحب الكساء، ومنا من يتقي الشمس بيده، قال: فسقط الصوام، وقام المفطرون فضربوا الأبنية وسقوا الركاب. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ذهب المفطرون اليوم بالأجر"(160).

كما راعت السنة النبوية أنواع الأغذية وصفاتها، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحرص على تنوّع أغذيته ومزج بعضها ببعض مراعاة لبعض صفاتها (161).

روى عبدالله بن جعفر قال: رأيت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يأكل القثّاء بالرطب"(162).

قال النووي رحمه الله: "وقد جاء في غير مسلم زيادة:" قال يكسر حر هذا برد هذا" وفيه جواز أكل الطعامين معاً والتوسع في الأطعمة. والاختلاف بين العلماء في هذا وما نُقل عن بعض السلف من خلاف هذا فمحمول على كراهة اعتياد التوسع والترف والإكثار لغير مصلحة دينية"(163).



كما جاء في السنة فضل التمر، فعن عبدالله بن عمرو أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال:" إن الله يحب من يحب التمر"(164).

وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها: "يا عائشة، بيت لا تمر فيه جياع أهله"(165).

والتمر له فضل على غيره من الأقوات لقوله تعالى: {وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا} [مريم:25] ولحديث عائشة وغيره.

قال الإمام العيني رحمه الله: " الرطب والتمر من طيب ما خلق الله –عز وجل– وأباحه للعباد، وهو طعام أهل الحجاز وعمدة أقواتهم، وقد دعا إبراهيم –عليه السلام– لتمر مكة بالبركة، ودعا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لتمر المدينة بمثل ما دعا به إبراهيم عليه السلام، فلا تزال البركة في تمرهم وثمارهم إلى الساعة"(166).

وفي فصل "الزيت" روى عمر –رضي الله عنه– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال:"كلوا الزيت، وادهنوا به، فإنه من شجرة مباركة"، وفي رواية:" ائتدموا بالزيت وادهنوا به، فإنه من شجرة مباركة"(167).

وقوله: " من شجرة مباركة" يدل عليه التنزيل الحكيم في قوله تعالى: {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ}] النور:35].

كما جاء في السنة أن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان يحب " الدباء"، والدباء هو: اليقطين أو القرع، وكلاهما لمسمّى واحد؛ فقد روى أنس رضي الله عنه " أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أتى مولى له خياطاً، فأُتي بدُباءٍ فجعل يأكله، فلم أزل أحبه منذ رأيت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يأكله"(168).

وفي رواية في صحيح مسلم قال: " فذهبت مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى ذلك الطعام، فقرّب إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– خبزاً من شعير ومرقاً فيه دباء وقديد، قال أنس: فرأيت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يتتبع الدباء من حوالي الصحفة، قال: فلم أزل أحبه منذ يومئذ"(169).

وفي "العسل والحلوى" روت عائشة رضي الله عنها " أن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان يحب الحلواء والعسل"(170).

قال العلماء: المراد بالحلواء كل شيء حلو، وذُكرَ العسل بعدها من باب الخاص بعد العام، تنبيهاً على بركته وشفائه، موافقاً للتنزيل الحكيم: {فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ} [النور:69]، وفيه جواز أكل لذيذ الأطعمة من



الطيبات، وأن ذلك لا ينافي الزهد[171].

وفي فضل " الخل" والتأدم به قالت عائشة رضي الله عنها: إن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "نعم الإدام الخل"[172].

المطلب التاسع: المنهج النبوي في إدارة الأزمات

سيرة الرسول –صلى الله عليه وسلم– مرت بأزمات كثيرة أظهر فيها الرسول الكريم قدرات عالية في التعامل معها، ومن ذلك أزمة مقاطعة قريش لبني هاشم وبني عبدالمطلب، فحين لم يجد المشركون بداً من منع الرسول –صلى الله عليه وسلم– من تبليغ دعوته، ومن وقف انتشارها بالتهديد والتعذيب، لجؤوا إلى مقاطعتهم اقتصادياً واجتماعياً فيما عُرِفَ بالصحيفة وحصار المسلمين في شعب أبي طالب أواخر العام السابع من البعثة، حيث كتبوا كتاباً يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني عبدالمطلب على ألا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعوا منهم، وكتبوا ذلك في صحيفة ثم تعاهدوا على ذلك وعلقوا الصحيفة في جوف الكعبة تأكيداً على أنفسهم[173].

ولقد تأثر المسلمون بنقص الغذاء في شعب أبي طالب بعد أن أحكمت قريش الحصار عليه، وكانوا لا يتركون طعاماً يدخل مكة إلا بادروا بشرائه بأضعاف ثمنه حتى لا يشتريه بنو هاشم، فعاشوا فترة عصيبة ومضت الأيام والأشهر ووضع المسلمين المحاصرين يزداد سوءاً، وعم الجوع أرجاء الشعب.

ولقد تعامل الرسول الكريم –عليه الصلاة والسلام– مع هذه الأزمة بعدد من المبادئ والإجراءات [174]، وهي كالآتي:

1- إدراك نوايا قريش وهدفهم من ضرب هذا الدين، وكان –عليه الصلاة والسلام– متيقناً بأن الله –تعالى– خاذلهم ومُعز دينه ولو كره المشركون.

2- الثبات والصبر على مواقفه، والتعاون يداً واحدة أمام الباطل، فصبروا على الجوع والجهد الشديد، وتحمّلوا المشاق في سبيل ذلك.

3- بذل المال، فقد كان الرسول –صلى الله عليه وسلم– وأصحابه يبذلون أموالهم في سبيل توفير الغذاء للمعدمين من المسلمين حتى نفدت أموالهم، وضربوا مثالاً في التضحية وبذل الأسباب.

4- استغلال فترة الأشهر الحرم في الخروج لشراء الغذاء والحوائج من العير التي كانت ترد مكة من خارجها، وكان مشركو مكة يزيدون عليهم في الثمن حتى لا يستطيعوا الشراء، ويبدو أنهم كانوا يشترون قدر استطاعتهم من



تمر وشعير ونحوه لاستهلاكه وتخزينه لفترة ما بعد الأشهر الحرم.

5- قبول المساعدة من بعض مشركي قريش، حيث وقف بعض الكفار من عشيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- موقفاً حسناً أثناء فترة المقاطعة، ودخل بعضهم مع أصحابه في الشعب حمية لهم، وتقديراً لما تميز به الرسول الكريم من حسن الخلق والمعاملة لهم، وزوّد آخرون المسلمين ببعض المؤن الغذائية، ومن أمثلة ذلك ما قام به حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد من تزويد عمته خديجة بنت خويلد -رضي الله عنها- بالطعام، وما قام به العاص بن الربيع وهشام بن عمرو في إمداد الشِعب بالطعام.

6- نقض الصحيفة: تشير كتب السيرة إلى أن هشام بن عمرو ومعه نفر من قريش اجتمعوا وأجمعوا أمرهم على القيام بنقض الصحيفة؛ لأنهم لم يرضوا أن يأكلوا الطعام ويلبسوا الثياب وينكحوا النساء وبنوهاشم وعبدالمطلب لا يباعون ولا يباع منهم، ولا ينكحون ولا يُنكح إليهم، ولم يرضوا أن يهلكوا، ولما قاموا إلى الصحيفة وجدوها قد أكلتها الأرضة إلا "باسمك اللهم"، قال ابن هشام: " وذكر بعض أهل العلم: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال لأبي طالب: يا عم، إن ربي الله سلّط الأرضة على صحيفة قريش، فلم تدع فيها اسماً هو الله إلا أثبتته فيها، ونفت منه الظلم والقطيعة والبهتان، فقال: أربك أخبرك بهذا؟ قال نعم، قال: فوالله ما يدخل عليك أحد، ثم خرج إلى قريش، فقال: يا معشر قريش، إن ابن اخي أخبرني بكذا وكذا، فهلمّ إلى صحيفتكم، فإن كان كما قال ابن أخي فأنهوا قطيعتنا، وأنزلوا عما فيها، وإن يكن كاذباً دفعت لكم ابن أخي، فقال القوم: رضينا، فتعاقدوا على ذلك، ثم نظروا فإذا هي كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فزادهم ذلك شراً، فعند ذلك صنع الرهط من قريش في نقض الصحيفة ما صنعوا(175)، وكان ذلك في العام العاشر للبعثة (176).

ومن الأزمات التي حدثت بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أزمة عام الرمادة في زمن الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- سنة 18هـ، حيث انحبس المطر عن جزيرة العرب، وزاد من حدة الأزمة سبب آخر، وهو أن بلاد الشام اجتاحها طاعون عمواس في منتصف عام 17هـ، واستمر إلى سنة 18هـ؛ أي: إن بلاد الشام كانت تحت وطأة هذا الوباء بما لا يسمح لها بتقديم الإمدادات الغذائية، ومن أهم الإجراءات التي اتخذها عمر أن كتب إلى عماله في الأمصار يستغيثهم لأهل المدينة فجاءت الإمدادت أولاً من العراق، وبخاصة سواد الكوفة التي أسسها المسلمون في بداية خلافة عمر.

وكانت الإمدادات الغذائية التي وصلت إلى المدينة دفعت بالقبائل التي كانت تحت وطأة الجوع نحو



المدينة، فأصبح عمر يواجه مشكلة الأعداد الكبيرة التي تفد على المدينة وتستقر حولها، ولذا فإن معظم الطعام الذي أتى من الشام ومصر بعد سنة 18هـ لم يُرسل إلى المدينة تحديداً؛ وإنما كان الخليفة عمر يبعث من يتلقاه بأفواه الشام وأفواه العراق فيميلون به يميناً وشمالاً يقسمونه على المسلمين في البادية؛ وذلك لأن عمر كان قد أرجع الذين تجمعوا حول المدينة من الأعراب بسبب الجفاف إلى باديتهم بعد نزول الأمطار، وهذا يشير إلى أن هذه الإمدادات الغذائية –وبصفة خاصة التي جاءت من الشام ومصر– كانت قد جاءت بعد سنة 18هـ وانتهاء عام الرمادة، غير أن هذا لا يعني أنها قد جاءت متأخرة، فقد جاءت إجراءً احتياطياً لأن الجدب الذي أحدثته سنة الجفاف ستظل آثاره باقية لسنوات[177].

الخاتمة

من خلال ما تناولناه في هذا البحث يتضح أن الثقافة الإسلامية وضعت منهجاً شاملاً وعميقاً لمعالجة جميع أبعاد مشكلات الأمن الغذائي، يمكن تلخيصه في أربعة محاور رئيسة:

أولاً: **تنمية الإنتاج الغذائي**: حيث إن الزراعة ضرورية لتوفير الغذاء، وعدّها الإسلام ركيزة أساسية؛ فحث على الزراعة والغرس، وإحياء الأراضي واستصلاحها، وحذر من الإسراف والتبذير وهدر الأغذية والموارد، وحث على ادخار الأقوات لوقت الحاجة.

ثانياً: **فضل العمل والكسب والتكافل الاجتماعي**: وذلك لتعزيز القدرة على الوصول إلى الغذاء وتحمّل تكاليفه، وقد كفل الإسلام للإنسان حقه في الغذاء، وجعل للفقير حقاً معلوماً في مال الغني، وجعل الإطعام أفضل الأعمال وأقربها إلى الله تعالى.

ثالثاً: **تعظيم دور القيم الأخلاقية**: كالصدق، والأمانة، والعدالة وغيرها، والتحذير من السلوكيات السيئة؛ كالغش، والكذب، والظلم وغيرها، ومنع المعاملات الضارة؛ كاحتكار الأقوات، وبيوع الغرر.

رابعاً: **التغذية الجيدة وتنوع الأغذية**: ويتضح هذا من خلال ما ورد في القرآن الكريم، والمنهج النبوي الشريف في الحث على تناول الطيبات من الأطعمة والمفيدة لصحة الإنسان.



الهوامش

(1) الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى (ت 790هـ). الموافقات. ج: 2. ط:1 . القاهرة: دار ابن عفان. ص17-18.

(2) لا يعرى: يعني لا يتجرد.

(3) الماوردي، أبو الحسن بن محمد بن حبيب (363-450 هـ). أدب الدين والدنيا. ط1. دار المنهاج، ط1. 2013. ص2.

(4) الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد (1403هـ). ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. ص 148.

(5) النجار، د. حسين فوزي (1993). الإسلام وفلسفة الحضارة. ط1. مكتبة الأسرة. ص12.

(6)الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب (2005). القاموس المحيط. ط8. بيروت: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ص1176. ويُنظر: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام هارون، ج1، دار الفكر. ص133.

(7) السعدي، العلامة عبدالرحمن بن ناصر (2002). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. الرياض: دار السلام. ط2. 2002م. ج4. ص146.

(8) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (224-310هـ). تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن). مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ج19، ص263.

(9) ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر (700-774هـ). تفسير القرآن العظيم. الرياض: دار طيبة. ج6.ص296.

(10) النيسبوري، الحافظ أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم (2002). المستدرك على الصحيحين. دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ج2، ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. ص651. حديث رقم 4163.

(11) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ج4، ص162.

(12) الباجلاني، د. أيوب محمد جاسم (د.ت). تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي. بغداد: دار الوقف السني. ص34.

(13) الشبرمي، سعد بن رشيد (1435/1436هـ). الأمن الغذائي- دراسة فقهية. رسالة دكتوراة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص27.

(14) الباجلاني، تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي. مرجع سابق، ص39.

(15) راضي، مازن عيسى الشيخ. جبار، إيمان عبدالكاظم (د.ت). نظام الأمان الاجتماعي- مقاربة بين الفكر الإسلامي والاقتصاديات الوضعية. مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية. ص2.

(16) الزهراني، خضران بن حمدان. منير، صديق الطيب. الأمن الغذائي والمائي في المملكة العربية السعودية: الواقع والتطلعات. الرياض: كلية علوم الأغذية والزراعة بجامعة الملك سعود. ص14.

(17) الطبري. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، مرجع سابق. ج14، ص385.

(18) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(19) الباجلاني، تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص170.

(20) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج8، ص492.

(21) الشبرمي، الأمن الغذائي- دراسة فقهية، مرجع سابق، ص27.

(22) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، مرجع سابق، ج2، ص704.

(23) ابذعر الناس: تفرقوا.

(24) مقدمة ابن خلدون (2004). تحقيق: عبدالله محمد الدويش. ج1، ط1، دمشق: دار يعرب، ص477.

(25) البغوي، الإمام محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود (ت 515هـ). تفسير البغوي. دار طيبة. ج6. ص78.

(26) المصدر نفسه، ج29، ص241.

(27) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج 4، ص514.

(28) المرجع نفسه، ج3، ص294.



(29) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت 671 هـ). الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1. ج15. ص321.

(30) صابر، حلمي عبدالمنعم (1996). مشكلة الغذاء وموقف الإسلام منها. الأردن: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية. ص102.

(31) دراز، محمد عبدالله (2012). الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص100.

(32) زكي مبارك. الأخلاق عند الغزالي. دار كلمات، ص122.

(33) مفتاح، الجيلاني بن التوهامي (2011). فلسفة ابن خلدون، الطبعة الأولى. ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية. بيروت: دار الكتب العلمية. ص118.

(34) الحوراني، ياسر عبدالكريم (2003). الفكر الاقتصادي عند الإمام الغزالي. رسالة دكتوراة. ط1.. ص93.

(35) شابرا، د. محمد عمر. نينهاوس، د. فولكر (2011). الاقتصاد والأخلاق. دمشق: دار الفكر. ط1. ص20.

(36) المذهب (الطبيعي/ المادي) يقول برد الظواهر الاجتماعية إلى (الطبيعة/ المادة) واعتباره مرجعية نهائية وقانوناً عاماً يسري على المادة والإنسان ولا يفرق بينهما، ويُخضع الأشياء كافة (ومنها الإنسان) لمنطق العلوم الطبيعية والنماذج الكمية على غرار الفيزياء النيوتونية.

(3) Malthus, Thomas. An Essage on the Principle of Population. London. 1798.

(38) "الداروينية الاجتماعية" أخذت هذه التسمية نتيجة التأثير الواسع النطاق لنظرية التطور "لتشارلز داروين" في علم الأحياء، وقام "هربرت سبنسر" بتعميم نظرية التطور البيولوجية على علم الاجتماع الإنساني.

(39) Hofstadter, Richard. Social Darwinism in American Thought, p 54.

(40) شابرا، محمد عمر. الإسلام والتحدي الاقتصادي (1996). ترجمة: محمد زهير السمهوري. ط1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص 66-85.

(41) تأتي كلمة "ديالكتيك" من Dialego الإغريقية، وتعني: المجادلة والمناقشة وفن التواصل إلى الحقيقة عن طريق كشف التناقضات، وللاطلاع على المزيد حول هذا المفهوم: يُنظر: جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: حسقيل قوجمان، ص32.

(42) الصدر، محمد باقر (د.ت). اقتصادنا-دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية الماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها. دار الكتاب الإسلامي. ص55-63.

(43) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج6، ص292.

(44) المرجع نفسه، ج3، ص360.

(45) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، مرجع سابق، ج15، ص5.

(46) البغوي، تفسير البغوي، مرجع سابق، ج16، ص227.

(47) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المرجع السابق، ج 19، ص432-433.

(48) المرجع نفسه، ج 14، ص269.

(49) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، مرجع سابق، ج 22، ص85.

(50) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ج7، ص298.

(51) المصدر نفسه، ج7، ص298.

(52) الخوارزمي، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (1430هـ). تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل. ط3. بيروت: دار المعرفة. ص533.

(53) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(54) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص519.

(55) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، مرجع سابق، ج 14، ص291.

(56) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، مرجع سابق، ج 15، ص50.

(57) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج3، ص488.

(58) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(59) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(60) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، مرجع سابق، الجزء 9، ص80.



(61) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص311.

(62) ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). تفسير التحرير والتنوير. ج7. الدار التونسية. ص92.

(63) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ج7، ص298.

(64) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج8، ص179.

(65) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت 450هـ). أدب الدين والدنيا. ص327 وص336.

(66) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص285.

(67) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ج7، ص240.

(68) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، مرجع سابق، ج7، ص268.

(69) الماوردي، أدب الدين والدنيا، مرجع سابق، ص327 وص336.

(70) سعاد، خالدي. عبدالقادر، عبدالإله (2016). إدارة أزمات الأمن الاقتصادي في التراث الإسلامي: إدارة بين القيادة والإستراتيجية- قصة سيدنا يوسف عليه السلام أنموذجاً. مجلة البشائر الاقتصادية. العدد 4. ص5.

(71) البخاري، محمد إسماعيل الأدب المفرد، ط3. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ص112. حديث رقم 300.

(72) المناوي، عبدالرؤوف فيض (1972). القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير للحافظ جلال الدين السيوطي، الجزء السادس. ط2. بيروت: دار المعرفة. ص68.

(73) القزويني، أبو عبدالله. سنن ابن ماجه. تحقيق: العلامة ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف، ط1.كتاب الأطعمة، حديث رقم 3354، ص563.

(74) المرجع نفسه، باب ماتعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم 3838، ص632.

(75) رواه البيهقي في دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ج4، ص242

- ورواه ابن أبي الدنيا في موسوعته، ج1، ص388
- ورواه ابن ماجه في سننه وقال:(حديث صحيح)، كتاب الأطعمة، باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع، ص1244، حديث رقم 3349.

(76) ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. بيروت: دار ابن كثير. الحديث 47، ص891.

(77) ماسويه: هو يحيى بن ماسويه أبو زكريا البغدادي، طبيب وعالم ومترجم مسيحي، يعود له الفضل في تطور العديد من العلوم في العالم الإسلامي في العصر العباسي الأول.

(78) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مرجع سابق، ص891.

(79) الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار ابن حزم، ص972.

(80) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مرجع سابق، ص 892.

(81) النووي، الإمام الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى (631-686هـ). المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم. ص1304. حديث رقم 2060.

- وشروح سنن ابن ماجه، تحقيق وتقديم: رائد ابن أبي علفة، حديث رقم 3254، ص1217.
- والطبراني في المعجم الأوسط، الجزء السابع، حديث رقم 7444، ص259.
- العيني، العلامة بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد (ت855هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب: طعام الواحد يكفي الاثنين. ج11. ص60.

(82) شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، ص1217.

(83) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(84) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، حديث رقم 2060، ص1304.

(85) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مرجع سابق، ص897.

(86) شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، ص1218.

(87) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج11، كتاب الأطعمة، باب: المؤمن يأكل في معي واحد، ص62.



(88) رواه ابن ماجه وقال: حديث حسن، شروح سنن ابن ماجه، باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع، ص1111.

- ورواه الطبراني في المعجم الأوسط، الجزء الرابع، حديث رقم 4109، ص249.
- وصححه محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة) ج1، ص677.

(89) ابن أبي الدنيا (1417هـ)، أبو بكر عبدالله بن محمد. الجوع. بيروت: دار ابن حزم. ط1. ص72.

(90) المرجع نفسه، ص160.

(91) ابن أبي الدنيا، الجوع، مرجع سابق، ص121.

(92) يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر الصديق رضي الله عنه.

(93) ابن أبي الدنيا، الجوع، مرجع السابق، ص160.

(94) المرجع نفسه، ص125.

(95) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(96) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مرجع سابق، ص892.

(97) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص970.

(98) المرجع فسه، ص971.

(99) ابن قيم الجوزية، الإمام أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب. بدائع الفوائد، دار عالم الفوائد. ص820.

(100) صحيح البخاري (2002)، دمشق: دار ابن كثير. ط1. كتاب الاسئذان، باب السلام للمعرفة وغير المعرفة، حديث رقم 6236، ص1557.

(101) انجفل الناس قبله؛ أي: مضوا إليه.

(102) شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب الأطعمة، باب إطعام الطعام، حديث رقم 3251، ص1216.

(103) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج1. كتاب الإيمان. ص225.

(104) المرجع نفسه، ص228.

(105) الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. ج7، حديث رقم 7317، ص217

(106) مسند الإمام أحمد بن حنبل (2009). مؤسسة الرسالة. كتاب الأطعمة. ص6.

(107) رواه ابن ماجه وقال: حديث صحيح، شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، حديث رقم 3362، ص1249.

(108) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق. ج2. كتاب البيوع. حديث رقم (37/2166). ص15

(109) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ص154 5.

(110) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، حديث رقم 2585.

(111) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، حديث رقم 2586.

(112) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج9، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، حديث رقم (1503/102)، ص155

(113) المرجع نفسه، حديث رقم (1506/105)، ص160.

(114) النسائي، أحمد بن شعيب بن علي. سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن)، حديث رقم 2539، ص351.

(115) المرجع نفسه، باب التحريض على الصدقة. حديث رقم 2555. ص353.

(116) البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت358هـ). سنن البيهقي الكبرى، ج6. باب الوقف. ص262.

(117) إسناده صحيح على شرط الشيخين. مسند الإمام أحمد. الموسوعة الحديثية. حديث رقم 14637، ص8.

(118) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 12، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، (2320/1)، ص217.

(119) المرجع نفسه، ص219.

(120) مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، ج44، حديث رقم 26902، ص379

(121) المرجع نفسه، حديث رقم 27381، ص473.

(122) الطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، ج4، حديث رقم 3489، ص13.

(123) مسند الإمام أحمد، الموسوعة الحديثية، مرجع سابق، ج28، ص427.



(124) شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب التجارات، حديث رقم 2138، ص832.

(125) صحيح البخاري، مرجع سابق ، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم2074، ص499.

(126) صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب بيان اليد العليا خير من اليد السفلى، واليد العليا هي المنفقة، واليد السفلى هي الآخذة، حديث رقم1033، ص458.

(127) شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب التجارات، باب الحث على المكاسب، حديث رقم 2140، ص833.

(128) الطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، ج7، حديث رقم 6835، ص56.

(129) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص285.

(130) المرجع نفسه، ص286.

(131) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص505.

(132) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(133) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(134) النسائي، سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن)، مرجع سابق، ص358.

(135) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 12، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف في المسألة، حديث رقم (1469/71)، ص69.

(136) الماوردي، أدب الدين والدنيا، مرجع سابق، ص911.

(137) النسائي، سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن)، مرجع سابق، فضل من لا يسأل الناس شيئاً، ص359.

(138) صحيح البخاري، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم2074، ص499.

(139) المرجع نفسه، ج 9، كتاب الزكاة، ص74.

(140) المرجع نفسه، ص75.

(141) المرجع نفسه، ص71.

(142) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:"من غشنا فليس منا"، ص158.

(143) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج6، باب ترك التطفيف، حديث رقم 11165، ص53. وحسنه الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، ج2، كتاب البيوع وغيرها، الترهيب من بخس الكيل والوزن، ص332.

(144) البيهقي، سنن البيهقي، مرجع سابق، حديث رقم 11166، ص53.

(145) ابن تيمية (661-728هـ). القواعد النورانية الفقهية. تحقيق: د. أحمد بن محمد الخليل. ط1. دار ابن الجوزي.

(146) مسند الإمام أحمد، الموسوعة الحديثية، مرجع سابق، حديث رقم 8617، الجزء السابع، ص265

(147) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج6، باب ما جاء في الاحتكار، ص49.

(148) شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، ص837.

(149) المرجع نفسه، ص838.

(150) ابن قيم الجوزية. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. ج1. ص636. دار عالم الفوائد.

(151) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج6 ، باب ما جاء في الاحتكار، ص49.

(152) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(153) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج11، باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم وأسفارهم من الطعام واللحم وغيره، ص83.

(154) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(155) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات للعيال، حديث رقم 2046، ص1296.

(156) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



(157) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق،، باب الأطعمة، ص84.

(158) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب الضحايا، باب الرخصة في الأكل من لحوم الضحايا والإطعام والادخار، ص491.

(159) صحيح مسلم، مرجع سابق، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، حديث رقم 1120، ص500.

(160) صحيح مسلم، مرجع سابق، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل، حديث رقم 1119، ص499.

(161) الصبحي، نبيل بن رزق بن محمد. حق الإنسان في الأمن الغذائي في ضوء الثقافة الإسلامية: دراسة تحليلية. رسالة ماجستير. جامعة طيبة. ص51.

(162) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، باب أكل القثاء بالرطب، حديث رقم 2043، ص1249.

(163) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(164) الطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، ج1، حديث رقم 161، ص58.

ورواه البخاري ومسلم، في باب أكل الرطب بالقثاء.

(165) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات للعيال، حديث رقم 2046، ص1296.

(166) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 11، ص100.

(167) الطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، الجزء التاسع، حديث رقم 9196، ص84.

ورواه ابن ماجه وقال: حديث صحيح، شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، حديث رقم 3319، ص1236.

(168) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الأطعمة، باب الدباء، حديث رقم (5433/59)، ص93.

(169) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، كتاب الأشربة، مرجع سابق، باب جواز أكل المرق واستحباب أكل اليقطين، حديث رقم 2041، ص1293.

(170) ورواه ابن ماجه وقال: حديث صحيح، شروح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب الأطعمة، حديث رقم 3303، ص1231. ورواه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب الحلواء والعسل.

(171) شروح سنن ابن ماجه، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(172) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم، مرجع سابق، باب فضيلة الخل والتأدم به، حديث، ص1298

(173) حياتي، عمر أحمد المصطفى. أحمد، دفع الله عبدالقادر محمد (2015). المنهج النبوي في إدارة الأزمات: صحيفة قريش لمقاطعة بني هاشم وبني عبدالمطلب أنموذجاً. المجلة العربية للدراسات الأمنية.ص19.

(174) المرجع نفسه، ص31 -32.

(175) ابن هشام، السيرة النبوية. ج2. ط3. دار الكتاب العربي.ص29.

(176) الحافظ ابن كثير. البداية والنهاية. ج3. مكتبة المعارف.ص98.

(177) الحمودي، صلاح التيجاني (1409هـ). معالجة الخليفة عمر بن الخطاب لمشكلة المجاعة في عام الرمادة، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز. ص4.

قائمة المراجع والمصادر:

أولاً: الكتب

1- القرآن الكريم.

2- الألباني، محمد ناصر الدين (1421هـ). صحيح الترغيب والترهيب. ط1. الرياض: مكتبة المعارف.

3- الألباني، محمد ناصر الدين (1995). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة) بيروت: مكتبة المعارف.



4- البخاري، محمد إسماعيل (د.ت). الأدب المفرد. ط3. بيروت: دار البشائر.

5- البخاري، محمد بن إسماعيل (1997). صحيح البخاري. ط1. دمشق: دار ابن كثير.

6- البغوي، الحسين بن مسعود (1989). تفسير البغوي. ط1، الرياض: دار طيبة.

7- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (1424هـ). السنن الكبرى. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

8- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (1408هـ). دلائل النبوة ومعرفة أحوال الشريعة. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

9- الترمذي، الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى (1996). سنن الترمذي (الجامع الكبير). ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

10- ابن تيمية (1422هـ). القواعد النورانية. ط1. الرياض: دار ابن الجوزي.

11- أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (1979). معجم مقاييس اللغة. دار الفكر.

12- ابن حنبل، الإمام أحمد (1419هـ) مسند الإمام أحمد- الموسوعة الحديثية. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

13- ابن خلدون، العلامة عبدالرحمن بن محمد (2004). مقدمة ابن خلدون. ط1. تحقيق: عبدالله الدويش. دمشق: دار يعرب 2004.

14- ابن أبي الدنيا، عبدالله محمد عبيد البغدادي (1421هـ). الجوع. ط1. بيروت: دار ابن حزم.

15- ابن أبي الدنيا، عبدالله محمد عبيد البغدادي (1433هـ). موسوعة ابن أبي الدنيا. ط1. الرياض: دار أطلس الخضراء.

16- ابن رجب، الإمام زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين (1429هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. ط1. بيروت: دار ابن كثير.

17- الزمخشري الخوارزمي، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر(1430هـ). تفسير الكشاف عن حقائق التنويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. ط3. بيروت: دار المعرفة.

18- السعدي، العلامة عبدالرحمن بن ناصر(2002)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. ط1،.دار السلام: الرياض.

19- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت 790هـ). الموافقات. ط1. دار ابن عفان.

20- الطبراني، الحافظ أبو القاسم سلمان بن أحمد (1995). المعجم الأوسط. ط1. القاهرة: دار الحرمين.

21- الطبري، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير(1422هـ). تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن). مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر.

22- ابن عاشور، محمد الطاهر(1984). تفسير التحرير والتنوير. ط1. تونس: الدار التونسية.

23- العيني، الإمام بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد (1421هـ). عمدة القارئ شرح صحيح البخاري. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

24- الغزالي، الإمام أبو حامد (1403هـ). الاقتصاد في الاعتقاد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

25- الغزالي، الإمام أبو حامد (1426هـ). إحياء علوم الدين. ط1. بيروت دار ابن حزم.

26- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب (2005). القاموس المحيط. ط8. بيروت: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.

27- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (1427هـ). الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

28- القزويني، أبو عبدالله زكريا بن محمد. سنن ابن ماجه، تحقيق: العلامة ناصر الدين الألباني، ط1. الرياض: مكتبة المعارف

29- ابن قيم الجوزية، الإمام أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب (د.ت). بدائع الفوائد. دار عالم الفوائد.



30- ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (1420هـ). تفسير القرآن العظيم. ط2. الرياض: دار طيبة.

31- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1410هـ). البداية والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف.

32- ابن ماجة (2007). شروح سنن ابن ماجة. تحقيق: رائد صبري ابن أبي علفة. ط1. بيت الأفكار الدولية.

33- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (364-450هـ). أدب الدين والدنيا. ط1. بيروت: دار المنهاج. 1434هـ.

34- المناوي، عبدالرؤوف (1972). فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير للحافظ جلال الدين السيوطي. ط2. بيروت: دار المعرفة.

35- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي (1420هـ). سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن). ط1. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

36- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى (د.ت). المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج-شرح النووي على مسلم. بيت الأفكار الدولية.

37- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (2006). صحيح مسلم. ط1. الرياض: دار طيبة.

38- النيسابوري، الحافظ أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم(2002). المستدرك على الصحيحين. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

39- ابن هشام، عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري (1410هـ). السيرة النبوية. ط3. دار الكتاب العربي.

ثانياً: الدراسات والأبحاث العربية

1- الباجلاني، د. أيوب محمد جاســم (2013). تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصـــاد الإســـلامي. ط1. بغداد: ديوان الوقف السني.

2- الحوراني، ياسر عبدالكريم (2003). الفكر الاقتصادي عند الإمام الغزالي. رسالة دكتوراة. ط1. دار مجدلاوي.

3- حياتي، عمر المصطفى. أحمد، دفع الله عبدالقادر(2015). المنهج النبوي في إدارة الأزمات: صحيفة قريش لمقاطعة بني هاشم وبني عبدالمطلب أنموذجاً. المجلة العربية للدراسات الأمنية.

4- دراز، محمد عبدالله (2012). بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. القاهرة: مؤسسة هنداوي.

5- راضي، أ.د. مازن عيسى الشيخ. جبار، م. إيمان عبدالكاظم (2014). نظام الأمان الاجتماعي- مقاربة بين الفكر الإسلامي والاقتصاديات الوضعية. مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية.

6- الزهراني، أ.د. خضران بن حمدان. منير، د. صديق الطيب (د.ت). الأمن الغذائي والمائي في المملكة العربية السعودية: الواقع والتطلعات. كلية علوم الأغذية والزراعة بجامعة الملك سعود.

7- ســعاد، أ. خالدي. عبدالقادر، أ.د. عبدالإله (2016). إدارة أزمات الأمن الاقتصـــادي في التراث الإســـلامي: إدارة بين القيادة والإستراتيجية- قصة سيدنا يوسف عليه السلام أنموذجاً. مجلة البشائر الاقتصادية.

8- شابرا، د. محمد عمر (1996). الإسلام والتحدي الاقتصادي. ترجمة: د. محمد زهير السمهوري. ط1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

9- شابرا، د. محمد عمر. نينهاوس، د. فولكر (2011). الاقتصاد والأخلاق، ط1. دمشق: دار الفكر.

10- الشبرمي، سعد بن رشيد (1435/1436). الأمن الغذائي- دراسة فقهية. رسالة دكتوراة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.



11- صابر، حلمي عبدالمنعم (1996). مشكلة الغذاء وموقف الإسلام منها. الأردن: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.

12- الصدر، محمد باقر (د.ت). اقتصادنا- دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية الماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها. دار الكتاب الإسلامي.

13- مبارك، زكي (2012). الأخلاق عند الغزالي. القاهرة: دار كلمات.

14- النجار، د. حسين فوزي (1993). الإسلام وفلسفة الحضارة. ط1. مكتبة الأسرة.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

التدرّج في المنهاج القرآني والمنهاج النبوي

THE GRADUAL APPROACH IN THE QURANIC METHODOLOGY AND THE PROPHETIC METHODOLOGY

ون سو كيم

Eun Soo Kim

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

eunsuya@gmail.com

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

Religion of Islam is religion of the mercy. And the mercy of Allah(s.w.t) is manifest throughout the Quran and the Sunnah. When we reflect the texts from the Quran and the Hadith, we recognize that the gradual approach(tadarruj) in the Shariah is one of the requirements of the vast mercy of Allah and His great wisdom. This study aims to manifest and set examples of gradual approach from the Ayah and the Hadith, and to explain the way of gradual approach in the Quranic methodology and the Prophetic methodology and the difference between the two methodologies and the wisdom behind them. The analytical inductive method has been adopted, based on tracking and interpreting the previous studies. This study clarifies the legitimacy of the gradual approach in the Quran and the Sunnah by mentioning the evident examples of the Ayah and the Hadith in which the gradual approach has been applied. This study also ascertains the wisdom of the gradual approach in the Shariah and the positive consequence expected from its practice in dealing with people. One of the most important results from this study is confirmation of legitimacy of the gradual approach and mention of examples for the gradual approach though the Quran and the Hadith, and clarification about domain of applying the gradual approach.

Keywords: Gradual Approach, Tadarruj, Islam, Shariah, Dawah.



ملخص البحث:

دين الإسلام دين الرحمة. وآثار رحمة الله سبحانه وتعالى ظاهرة في القرآن الكريم والسنة الشريفة. ومَن تأمل نصوص القرآن والحديث أدرك أن أسلوب التدرّج في الشريعة هو من مقتضى رحمة الله الواسعة وحكمته البالغة. ويهدف هذا البحث إلى عرض أسلوب التدرّج وضرب أمثاله من الآيات والأحاديث، أي في المنهاج القرآني والمنهاج النبوي والفرق بينهما والحكمة منهما، باستخدام المنهج الاستقرائي التحليلي معتمداً على تتبُّع وتحليل الدراسات السابقة. ويشير هذا البحث أيضاً إلى الحكمة من أسلوب التدرّج في الشريعة والثمرة المرجوة من العمل بأسلوب التدرّج في التعامل مع الناس. ومن أهم النتائج من هذا البحث إثبات مشروعية أسلوب التدرّج، وذكر أمثال التدرّج في القرآن والحديث، وبيان نطاق العمل بأسلوب التدرّج.

كلمات مفتاحية: أسلوب التدرّج، التشريع، الدعوة، القرآن، السنة.

مقدمة

الحمد لله، الصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد: فإن دين الإسلام دين الرحمة. ومن رحمة الله تعالى أنه أنزل القرآن الكريم ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. قال تعالى: **الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الضلنات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميدّ**(1). وقد كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رؤوفاً بالمؤمنين، عزيزاً عليه عنتُهم. قال تعالى:**لقد جائكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم** (2) وبُعث رحمة للعالمين، كما قال تعالى:**قل إنما يوحى إليا أنما إلهكم إلاه واحد فهل أنتم مسلمون**(3) . وآثار رحمة الله في دينه ظاهرة في الوحيَين، القرآن والسنة. وللمؤمنين أن يتدبروا في الآيات القرآنية والسنة النبوية ليذكروا نعمة الله عليهم ليجدوا كيف تتم رحمة الله عليهم، كما قال الله سبحانه:**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف و لا تمسوهنةنضرارا لتعتدوا و من يفعل ذلك فقد ضلم نفسه, و لاتتخذو ءايات الله هزوا و اذكرو نعمت الله عليكم و ما إنزل عليكم من الكتاب و الحكمة يعضكم به و اتقوا الله و اعلموا أن الله بكل شيء عليم**(4). ومن أظهر المضامين للرحمة في الشريعة: (أسلوب التدرّج في المنهاج القرآني والمنهاج النبوي).

أسباب اختيار البحث



قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم-: ((**مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ**))[5]. ومن يتفقّه في حقيقة دين الإسلام فأدرك سعة رحمة الله وعمل بحكمة النبي فهو خير له: يزداد شكره لله تعالى لما جعل في دينه من اليسر والسماحة، ويكتسب رضوان الله عليه في عمله. ومن طرق التفقّه في الدين: التأمل في أسلوب القرآن الكريم والسنة الشريفة.

فقررتُ كتابة بحث عن التدرّج في المنهاج القرآني والمناهج النبوي، تذكيراً برحمة الله على المؤمنين ورغبةً في مدارسة سيرة النبي–صلى الله عليه وسلم– وأسلوبه في التعامل مع الناس.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

١. التبصير بأسلوب التدرّج في القرآن السنة.

٢. ذِكر بعض نصوص القرآن والحديث التي تؤكّد مشروعية أسلوب التدرّج في الشريعة.

٣. بيان الاختلاف في نطاق العمل بالتدرّج في المنهاج القرآني والمنهاج النبوي.

٤. توضيح الحكمة والثمرة المرجوة في أسلوب التدرّج.

منهج البحث

استخدمت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك من خلال الاطلاع على الدراسات والأبحاث المتعلقة بموضوع البحث، مع التتبُّع والتحليل لما استنبطه العلماء السابقون في كتبهم والباحثون المعاصرون في مقالاتهم العلمية، استشهاداً بالآيات والأحاديث والآثار في موضوع هذا البحث.

تحديد المفاهيم اللغوية

تعريف التدرّج لغةً.

قال ابن فارس –رحمه الله-: (((دَرَجَ) الدَّالُ وَالرَّاءُ وَالْجِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى مُضِيِّ الشَّيْءِ وَالْمُضِيِّ فِي الشَّيْءِ. مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ دَرَجَ الشَّيْءُ، إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ))[6] فهو مضي الشيء مع الفترة. وتَدَرَّجَ : صيغة تَفَعَّلَ من دَرَجَ، ومعناه ((مُطَاوِع دَرَجه وَإِلَيْهِ تقدم شَيْئا فَشَيْئًا وَفِيه تصعد دَرَجَة دَرَجَة))[7] . فالتدرّج إليه



تقدم إليه شيئاً فشيئاً، والانتقال من درجة إلى درجة أخرى.

تعريف التدرّج اصطلاحاً.

عرّف الشيخ صالح الفوزان –حفظه الله– التدرّج في الدعوة: ((الإتيان بالأهم فالأهم))[8]، وهو كما ترى مخصوص بالدعوة، وليس شاملاً. والتدرّج لا يجري في الدعوة فحسب، بل هو ظاهر في تشريع بعض الأحكام في القرآن الكريم كما يأتي بيان ذلك قريباً.

وعرّف د. يوسف محي الدين التدرّج بأنه : ((الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدمة، للبلوغ إلى الغاية المنشودة، بطرق مشروعة مخصوصة))[9] هذا التعريف أدقّ وأشمل ؛ ففيه ذكر معنى التدرّج اللغوي وهو (الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدمة)، والإشارة إلى الحكمة من التدرّج في قوله (للبلوغ إلى الغاية المنشودة)، مع القيد (بطرق مشروعة مخصوصة). وهذا التعريف يصلح لكل أنواع التدرّج التي ستُذكر في هذا البحث لاحقاً.

ومن قرأ السيرة النبوية بتأمل وجد فيها أسلوب التدرّج في الدعوة، ومن أبرز أمثلته: الانتقال من مرحلة الدعوة السرية إلى مرحلة دعوة الجهرية. فإن بداية الدعوة الإسلامية لم تكن جهراً، وكانت الدعوة الإسلامية متوجهة إلى الأفراد سرّاً لمدة السنين[10]. وكان الرسول –صلى الله عليه وسلم– لا يتمكن من الاجتماع بهم علناً، فاختار الرسول –صلى الله عليه وسلم– دار الأرقم بن أبي الأرقم المخزومي للاجتماع فيها، وكانت على جبل الصفا وبابها الخلفي يدخله الداخل فلا يُرى[11]. ثم انقضت مرحلة الدعوة السرية بأمر الله تعالى. فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال : ((لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ٌبي **تر تزً**[12] وَرَهْطَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ، خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى صَعِدَ الصَّفَا، فَهَتَفَ: «**يَا صَبَاحَاهْ**»، فَقَالُوا: مَنْ هَذَا الَّذِي يَهْتِفُ؟ قَالُوا: مُحَمَّدٌ، فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «**يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي فُلَانٍ، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ**»، فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «**أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلًا تَخْرُجُ بِسَفْحِ هَذَا الْجَبَلِ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟**» قَالُوا: مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ كَذِبًا، قَالَ: «**فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**»، قَالَ: فَقَالَ أَبُو لَهَبٍ: تَبًّا لَكَ أَمَا جَمَعْتَنَا إِلَّا لِهَذَا، ثُمَّ قَامَ فَنَزَلَتْ هَذِهِ السُّورَةُ **تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَقَدْ تَبَّ**)) [13] .

وأسلوب التدرّج في الشريعة يمكن تقسيمه إلى قسمين: التدرّج في المنهاج القرآني والتدرّج في المنهاج النبوي.



والتالي بيان معناهما وضرب بعض الأمثلة لكلا النوعَين من التدرّج.

المطلب الأول: التدرّج في المنهاج القرآني

التدرّج في المنهاج القرآني هو التدرّج في تشريع الأحكام. وقد فرضت أركان الإسلام الخمس بالتدرّج. فعن ابن عباس –رضي الله عنه– قال: ((إن الله جلّ ثناؤه بعث نبيه محمدا صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم بشهادة أن لا إله إلا الله، فلما صدّقوا بها زادهم الصلاة، فلما صدّقوا بها زادهم الصيام، فلما صدّقوا به زادهم الزكاة، فلما صدّقوا بها زادهم الحجّ، ثم أكمل لهم دينهم))[14] هكذا كان تكليف العباد بالفرائض من الصلاة والزكاة والصيام والحج، على سبيل التدرّج. وكان بعض الفرائض أُكملت أحكامه بأسلوب التدرّج. وإليكم توضيح ذلك في أحكام الصلاة والصيام وتحريم الخمر.

1.التدرّج في فرض الصلاة

عن عائشة –رضي الله عنها– قالت : ((**فَرَضَ اللَّهُ الصَّلاَةَ حِينَ فَرَضَهَا، رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، فِي الحَضَرِ وَالسَّفَرِ، فَأُقِرَّتْ صَلاَةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلاَةِ الحَضَرِ**))[15]

قال الحافظ ابن حجر –رحمه الله– عند شرحه لهذا الحديث : ((تجتمع الأدلة السابقة أن الصلوات فرضت ليلة الإسراء ركعتين ركعتين إلا المغرب ثم زيدت بعد الهجرة عقب الهجرة إلا الصبح كما روى ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي من طريق الشعبي عن مسروق عن عائشة قالت **فرضت صلاة الحضر والسفر ركعتين ركعتين فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة واطمأن زيد في صلاة الحضر ركعتان ركعتان وتركت صلاة الفجر لطول القراءة وصلاة المغرب لأنها وتر النهار** اه ثم بعد أن استقر فرض الرباعية خفف منها في السفر))[16]

فشرعت الصلاة بثلاث مراحل تدرّجاً ؛

المرحلة الأولى : ركعتان ما عدا المغرب.

المرحلة الثانية : زيادة الركعتين ما عدا الفجر.



المرحلة الثالثة : تخفيف الصلاة الرباعية بالركعتين في السفر.

2. التدرّج في تشريع الصيام

عن عائشة –رضي الله عنها– : ((**كَانَ يَوْمُ عَاشُورَاءَ تَصُومُهُ قُرَيْشٌ فِي الجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُهُ، فَلَمَّا قَدِمَ المَدِينَةَ صَامَهُ، وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ، فَلَمَّا فُرِضَ رَمَضَانُ تَرَكَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَمَنْ شَاءَ صَامَهُ، وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ**))[17] فصيام عاشوراء: هو صوم ليوم واحد، ثم فرض صوم رمضان لشهر كامل. ثم بعد تمام فرض صيام رمضان شرعت أحكامه تدريجا على المرحلتين؛ مرحلة التخيير مرحلة الإلزام.

قال ابن الجوزي –رحمه الله–: ((قوله تعالى: **أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۚ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾** [18] نقل عن ابن مسعود، ومعاذ بن جبل، وابن عمر، وابن عباس، وسلمة بن الأكوع، وعلقمة، والزهري في آخرين في هذه الآية أنهم قالوا :كان من شاء صام، ومن شاء أفطر وافتدى، يطعم عن كل يوم مسكيناً، حتى نزل :**تشَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾** [19] فعلى هذا يكون معنى الكلام: وعلى الذين يطيقونه ولا يصومونه فدية، ثم نسخت)) [20] فهكذا لما استأنست النفوس بصوم رضمان تخييراً تم إيجابه إيجاباً عاماً جازماً، على أسلوب التدرّج.

فالخلاصة أن تشريع الصيام المفروض كان على ثلاث مراحل؛

المرحلة الأولى: صيام يوم عاشوراء.

المرحلة الثانية: صيام رمضان مع التخيير بين الصوم والإفطار مع الفدية.

المرحلة الثالثة: إلزام صيام رمضان دون الاختيار.

3. التدرّج في تحريم الخمر

مرّ تحريم الخمر على ثلاث مراحل.



أولاً: مرحلة التنفير. قال الله سبحانه وتعالى: **الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾** [21] فذكر أولا بعض معايب الخمر حتى يكرهها الناس استعداداً لتركها في مرحلة أخرى.

ثانياً: مرحلة التحريم الجزئي. قال الله عز وجل: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾** [22]. قال الشيخ الأمين الشنقيطي –رحمه الله– في هذه الآية : ((لما استأنست نفوسهم بأن في الخمر إثماً أكثر مما فيها من النفع، حرمها عليهم في أوقات الصلاة. فكانوا بعد نزولها، لا يشربونها إلا في وقت يزول فيه السكر قبل وقت الصلاة، وذلك بعد صلاة العشاء وبعد صلاة الصبح ; لأن ما بين العشاء والصبح يصحو فيه السكران عادة، وكذلك ما بين الصبح والظهر، وهذا تدريج من عيبها إلى تحريمها في بعض الأوقات))[23] .

ثالثاً: مرحلة التحريم الكلي. قال الله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾**[24] فلما استأنست نفوسهم بتحريمها تحريماً جزئياً حرّمها الله عليهم تحريماً عاماً جازماً.

فتبين للقارئ بما سبق أن بعض الشرائع والأحكام تم فرضها على التدرّج وكان ذلك على عدة مراحل.

وههنا يحسن التنبيه أن تشريع الأحكام تدرّجاً لا يُستدل به على جواز العمل بالتدرّج في الحكم الثابت التي ينصّ عليه القرآن والحديث. قال الله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾ [25].فلا يجوز لأحد أن يحلّل ما حرّمه الله ويحرّم ما حلّله الله بالنظر إلى أول الأمر ؛ قد استقرت أحكام الإسلام مع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلن يتغير شيء من الأحكام ما دام نصَّ عليها الكتاب والسنة. وقد نبّه على هذا



غيرُ واحد من العلماء الكبار المعاصرين.

قال الشيخ الألباني –رحمه الله– : ((إننا لو تدرجنا مع شارب الخمر مثلاً، وسمحنا له وهو المسلم الحديث عهدا بالإسلام، باحتساء هذا القليل، لخالفنا الإسلام وأوقعنا غيرنا في هذه المخالفة، وفتحنا باب التحليل لما حرم الله، أمام الآخرين من ضعاف الدين، لهذا نرفض أسلوب التدرّج، ندعو إلى تقديم الإسلام كما هو)) [26]. وقال الشيخ ابن العثيمين –رحمه الله–: ((مثلًا الخمر، لا نقول: أولا نرغب الناس في تركها، ثم نحاولهم أن يتركوها أوقات الصلاة، بل نقول لهم: هي حرام، وندعوهم بالتي هي أحسن فننظر إلى حالهم وندعوهم على حسب حالهم))[27] .

المطلب الثاني : التدرّج في المنهاج النبوي

أسلوب التدرّج في المنهاج النبوي وهو التدرّج في تطبيق الحكم. والتدرّج في تطبيق الحكم يشتمل على الأمور الآتية؛

1. النظر إلى حال المدعو:

هذا التدرّج مع من يراد تبليغهم في العمل. فلا تُطلب جميع الأحكام من الناس جملة واحدة، بل يُتدرج معهم في تبليغها ويُبدؤوا بما هو الأهم فالأهم. وهذا الأسلوب لا يتم إلا بالنظر في أحوال المدعوين ؛ هل هم حديثو عهد بالإسلام، وهل يتحملون العمل بالأحكام بسهولة أو يحتاجون إلى وقت؟ قال النبي –صلى الله عليه وسلم– : ((**يَا عَائِشَةُ لَوْلاَ قَوْمُكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ، لَنَقَضْتُ الكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يَخْرُجُونَ**))[28] فنظر النبي صلى الله عليه وسلم إلى حال قريش وترك هدم الكعبة وإعادة بنائها، لعدم قدرتهم على تحمل هذا الحكم.

وقد أمر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– معاذ بن جبل –رضي الله عنه– برعاية حال القوم الذين أرسله إليهم من أهل اليمن، حيث كانوا أهل كتاب يراد بهم الانتقال من دينهم، الذي ترسخت تعاليمه فيهم، إلى دين الإسلام الجديد. فقال له رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يحدد له بما يبدأ؟ وماذا يقدم؟ وكيف يبلغ؟ : فَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا –رضي الله عنه– ، قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: ((**إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا**



لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ))(29)

فانظر إلى ما وجّهه النبي –صلى الله عليه وسلم– إليه معاذ بن جبل –رضي الله عنه–: لم يأمر معاذاً الداعية أن يلزم المدعوين جميع الأحكام ويتشدّد عليهم. فكأنه –صلى الله عليه وسلم– يقول: ابدأ مع المدعويين بالأهم وهو الشهادتين. ثم إذا استقرّ الإسلام في قلوبهم واستجابت لك نفوسهم انتقل يا معاذ إلى ما دون ذلك من الأمور. لأنك لا تستطيع أن تبلغ جميع شرائع الإسلام دفعة واحدة، وهم أيضاً لا يتحملونها.

ويوضح ابن تيمية –رحمه الله– هذا المعنى بقوله: ((أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به ولم تأت الشريعة جملة ...كذلك المجدد لدينه، المحي لسنته، لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها ... وكذلك التائب من الذنوب، والمتعلم، والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين، ويذكر له جميع العلم، فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجبا عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجبا لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان(30))).

2. التعرّف على المدعو:

من أهم مقاصد الدعوة هو تبليغ الدين الإسلام إلى المدعو. ولكن النبي –صلى الله عليه وسلم– لم يبدأ مع المدعو بكلمة التوحيد في كثير من الأحوال، بل بدأ بالتعرف على المدعو تدرّجاً إلى الغاية بالحكمة والموعظة الحسنة.

فلما خرج –صلى الله عليه وسلم– للدعوة إلى الطائف قابل الغلام اسمه عَدّاس، فقال –صلى الله عليه وسلم–: ((**وَمِنْ أَهْلِ أَيِّ الْبِلَادِ أَنْتَ يَا عَدَّاسُ، وَمَا دِينُكَ؟**)) قَالَ: نَصْرَانِيٌّ، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ نِينَوَى...(31) فبدأ –صلى الله عليه وسلم– معه بالتعرف على بلاده وديانته، فكان هذا التعرف نقطة البداية لانشراح صدر المدعو إلى دين الإسلام.

وقابل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفداً من الخزرج في موسم الحج عند عقبة منى. فقال لهم: ((**مَنْ أَنْتُمْ؟**))



قَالُوا: نَفَرٌ مِنْ الْخَزْرَجِ، قَالَ: ((**أَمِنْ مَوَالِي يَهُودَ؟**)) قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ:((**أَفَلَا تَجْلِسُونَ أُكَلِّمُكُمْ؟**)) قَالُوا: بَلَى. فَجَلَسُوا مَعَهُ، فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَعَرَضَ عَلَيْهِمْ الْإِسْلَامَ، وَتَلَا عَلَيْهِمْ الْقُرْآنَ.[32] فكان التعرف مقدمة للمدعوين تدريجاً لما يأتي بعده من الدعوة والإرشاد. وجاء وفد عبد القيس بعد فتح مكة فقال لهم رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: ((**مَنِ القَوْمُ؟ – أَوْ مَنِ الوَفْدُ؟ –**)) قَالُوا: رَبِيعَةُ. قَالَ: ((**مَرْحَبًا بِالقَوْمِ، أَوْ بِالوَفْدِ**...))[33] هكذا كان النبي –صلى الله عليه وسلم– يتعرف على المدعوين ويرحّب بهم أولاً قبل بدأ بالدعوة لهم. لأن التعرف على المدعو والترحيب به والثناء عليه تطيّب النفس وتزيل الوحشة منها. فأسلوب التدرّج حكمة مطلوبة للدعاة حتى يتمكنوا به من فتح قلوب المدعوين وتطييب أنفسهم للرسالة الإسلامية.

3. اتخاذ فترة لتغير حال المدعو:

يتضح هذا الأسلوب فيما وقع مع ثُمامة بن أُثال –رضي الله عنه– أثناء دعوة النبي –صلى الله عليه وسلم–. كان ثمامة من أشد الناس عدواناً على الإسلام؛ حتى أنه قتل بعض الصحابة. فلما سافر إلى مكة لعبادة الأصنام أُلقي عليه القبض فصار أسير المسلمين في المسجد. فعن أبي هريرة –رضي الله عنه–: ((**بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْلًا قِبَلَ نَجْدٍ، فَجَاءَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ لَهُ ثُمَامَةُ بْنُ أُثَالٍ، فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي المَسْجِدِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟» فَقَالَ: عِنْدِي خَيْرٌ يَا مُحَمَّدُ، إِنْ تَقْتُلْنِي تَقْتُلْ ذَا دَمٍ، وَإِنْ تُنْعِمْ تُنْعِمْ عَلَى شَاكِرٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ المَالَ فَسَلْ مِنْهُ مَا شِئْتَ، فَتُرِكَ حَتَّى كَانَ الغَدُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟» قَالَ: مَا قُلْتُ لَكَ: إِنْ تُنْعِمْ تُنْعِمْ عَلَى شَاكِرٍ، فَتَرَكَهُ حَتَّى كَانَ بَعْدَ الغَدِ، فَقَالَ: «مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟» فَقَالَ: عِنْدِي مَا قُلْتُ لَكَ، فَقَالَ: «أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ» فَانْطَلَقَ إِلَى نَجْلٍ قَرِيبٍ مِنَ المَسْجِدِ، فَاغْتَسَلَ ثُمَّ دَخَلَ المَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ**))[34]

لم يقل النبي –صلى الله عليه وسلم–: اترك الأصنام يا ثمامة وأسلم لله تعالى. بل بدأ بالمعاملة الحسنة معه ثم أعطاه فترة حتى يفكّر ثمامة في شأنه وشأن دين الإسلام. ولم يستعجل –صلى الله عليه وسلم– الوصول إلى الغاية، وهي إسلام ثمامة، ولكن جعل المدعو يمرّ المراحل حتى يتغير حاله.

وبيّن الحافظ ابن حجر التأثير الإيجابي من تدرج النبي صلى الله عليه وسلم في دعوة ثمامة فقال : ((إنه (أي



ثمامة) قدّم أول يوم أشق الأمرين عليه وأشفى الأمرين لصدر خصومه وهو القتل، فلما لم يقع اقتصر على ذكر الاستعطاف وطلب الإنعام في اليوم الثاني فكأنه في اليوم الأول رأى أمارات الغضب فقدّم ذكر القتل فلما لم يقتله طمع في العفو فاقتصر عليه، فلما لم يعمل شيئا مما قال اقتصر في اليوم الثالث على الإجمال تفويضا إلى جميل خلقه صلى الله عليه وسلم))[35] .

لو عرض النبي –صلى الله عليه وسلم– على ثمامة الإسلام مباشرة في أول يوم كان يشقّ عليه القبول، لما كان عليه من القبض والربط وشدة الخوف وبغضه القديم للإسلام. لكن تدرّج النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته له بالمعاملة الطيبة وإعطاء الفترة لسكون الإثارة وتغير الحال، فأسلم ثمامة بأسلوبه –صلى الله عليه وسلم– الحكيم وخلقه العظيم.

المطلب الثالث: حكمة التدرّج في التشريع والتطبيق

الحكة من أسلوب التدرّج: هي تهيئة النفوس للقبول والتلقّي.

قال عائشة –رضي الله عنها– : ((**إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ المُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الحَلاَلُ وَالحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لاَ تَشْرَبُوا الخَمْرَ، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لاَ تَزْنُوا، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا**))[36] . فحرمت الخمر والزنا بعد ثبوت إيمان الصحابة –رضي الله عنهم أجمعين–. وواضح من هذا الحديث أن أسلوب التدرّج قد هيّأ نفوس الصحابة لقبول الأحكام بدون شق الأنفس. قال ابن حجر –رحمه الله– : ((أشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب التنزيل وأن أول ما نزل من القرآن الدعاء إلى التوحيد والتبشير للمؤمن والمطيع بالجنة وللكافر والعاصي بالنار فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام ولهذا قالت ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندعها وذلك لما طبعت عليه النفوس من النفرة عن ترك المألوف))[37] .

فالتدرّج هو الوسيلة المثلى لتقبل التكاليف وامتثالها من غير ضجر ولا عَنَت. ومن ناحية الدعوة فأسلوب التدرّج هو طريقة تعامل الداعية مع المدعو بالرفق واللطف. ويرجى لمن يتعامل به عطاءٌ من الله ما لا يعطي من يتعامل بالعنف، لقول رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : ((**إِنَّ اللهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ، وَيُعْطِي عَلَى**



الرِّفْقِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعُنْفِ، وَمَا لَا يُعْطِي عَلَى مَا سِوَاهُ))[38]. بل هو من الأساليب الواجبة على الدعاة، كما أمر الله تعالى موسى وهارون–عليهما السلام– عند بعثهما إلى فرعون: **فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾**[39] .وأسلوب التدرّج من الأساليب الحكيمة أيضاً لتحقيق قول النبي –صلى الله عليه وسلم– : ((**يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا، وَلاَ تُنَفِّرُوا**))[40]، لما فيه من التيسير واللين واللطف.

الخاتمة

من خلال الاطلاع على جملة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والسيرة النبوة المتقدمة في هذا البحث نخلص إلى النتائج التالية:

1 – تم تشريع بعض الأحكام بأسلوب التدرّج في القرآن الكريم لمقتضى رحمة الله تعالى.

2 – قد جرى أسلوب التدرّج في تطبيق الحكم والدعوة إلى الإسلام في السيرة النبوية لتحقيق الحكمة.

3 – حكمة أسلوب التدرّج هي تهيئة النفوس والرفق بها والتيسير لها.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



الهوامش

([1]) سورة إبراهيم، الآية 1.

([2]) سورة التوبة، الآية 128.

([3]) سورة الأنبياء، الآية 107.

([4]) سورة البقرة، الآية 231.

([5]) أخرجه البخاري في صحيحه في باب: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، 25/1، ح71.

([6]) ابن فارس، أحمد القزويني. (1979). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. الأردن: دار الفكر. ج: 2، ص: 275.

([7]) مجمع اللغة العربية بالقاهرة. المعجم الوسيط. القاهرة: دار الدعوة. ص277.

([8]) المطلق، إبراهيم بن عبد الله. (1996). التدرّج في دعوة النبي. الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – مركز البحوث والدراسات الإسلامية. ط:1، ص: 140-141. وهذا التعريف حصله مؤلف الكتاب من خلال مقابلة علمية مع الشيخ في 7 / 5 / 1414 هـ.

([9]) محي الدين، يوسف أبو هلالة. التدرّج بين الشريعة والدعوة. (1991). الرياض: دار العاصمة. ط: 1، ص7.

([10]) انظر : ابن هشام، عبد الملك. (1955). السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ط: 2. ج: 1، ص: 262.

([11]) الغزالي ، محمد السقا. (2006). فقه السيرة. دمشق: دار القلم. ط: 1. ص: 187.

([12]) سورة الشعراء، الآية ٢١٤.

([13]) أخرجه مسلم في صحيحه في باب في قوله تعالى: {وأنذر عشيرتك الأقربين}، 193/1، ح355.

([14]) ابن جرير، محمد الطبري. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مكة المكرمة: مؤسسة الرسالة. ط: 1. ج: 22، ص: 203.

([15]) أخرجه البخاري في صحيحه في باب: كيف فرضت الصلاة في الإسراء؟، 79/1، ح350.

([16]) ابن حجر، أحمد بن علي. (1979). فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق: محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة. ج: 1، ص: 464.

([17]) أخرجه البخاري في صحيحه في باب صيام يوم عاشوراء، 44/3، ح2002.

([18]) سورة البقرة، آية 184.

([19]) سورة البقرة، آية 185.

([20]) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (2001). زاد المسير في علم التفسير. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي. ط: 1. ص: 142.

([21]) سورة البقرة، آية 219.

([22]) سورة النساء، آية 43.

([23]) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. (1995). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ج: 5، ص: 264.

([24]) سورة المائدة، آية 90-91.

([25]) سورة المائدة، آية 3.



(26) الشيباني، محمد بن إبراهيم. (1987). حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه. القاهرة: مكتبة السداوي للنشر والتوزيع. ط:1، ص: 399-398.

(27) المطلق، التدرّج في دعوة النبي، المرجع السابق، ط:1، ص: 143. وهذا الفتوى حصله مؤلف الكتاب من خلال مقابلة علمية مع الشيخ في 21 / 4 / 1414 هـ .

(28) أخرجه البخاري في صحيحه في باب من ترك بعض الاختيار، مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه ، 37/1، ح126.

(29) أخرجه مسلم في صحيحه في باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، 50/1، ح19.

(30) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1995). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ط:1. ج20، ص60.

(31) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، المرجع السابق، ج1، ص421.

(32) المرجع السابق. ج1، ص428.

(33) أخرجه البخاري في صحيحه في باب: أداء الخمس من الإيمان ، 20/1، ح53.

(34) أخرجه البخاري في صحيحه في باب الاغتسال إذا أسلم، وربط الأسير أيضا في المسجد، 99/1، ح462.

(35) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ج: 8، ص: 88.

(36) أخرجه البخاري في صحيحه في باب تأليف القرآن، 185/6، ح4933.

(37) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ج: 9، ص: 40.

(38) أخرجه مسلم في صحيحه في باب تأليف القرآن، 203/4، ح2593.

(39) سورة طه، الآية 44.

(40) أخرجه مسلم في صحيحه في باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، 25/1، ح69.

المصادر والمراجع

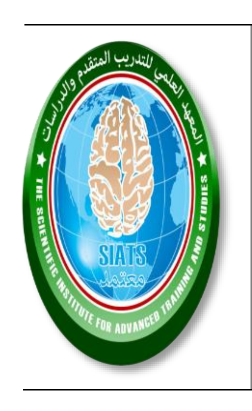
القرآن الكريم

1. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (2001). زاد المسير في علم التفسير. تحقيق: عبد الرزاق المهدي . بيروت: دار الكتاب العربي.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1995). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. ا لمدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
3. ابن الحجاج، مسلم. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
4. ابن حجر، أحمد بن علي. (1979). فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق: محب الدين الخطي ب. بيروت: دار المعرفة.
5. ابن فارس، أحمد القزويني. (1979). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. الأردن : دار الفكر.



6. ابن هشام، عبد الملك. (1955). السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل. (2001). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة.
8. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. (1995). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
9. الشيباني، محمد بن إبراهيم. (1987). حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه. القاهرة: مكتبة السداوي للنشر والتوزيع.
10. الغزالي ، محمد السقا. (2006). فقه السيرة. دمشق: دار القلم.
11. مجمع اللغة العربية بالقاهرة. المعجم الوسيط. القاهرة: دار الدعوة.
12. محي الدين، يوسف أبو هلالة. (1991). التدرّج بين الشريعة والدعوة. الرياض: دار العاصمة.
13. المطلق، إبراهيم بن عبد الله. (1996). التدرّج في دعوة النبي. الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – مركز البحوث والدراسات الإسلامية.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

الهدايات القرآنية في الآية الربانية "فبما رحمة من الله لنت لهم"

THE QUR'ANIC GUIDING INSIGHTS IN THE DIVINE VERSE, "SO BY MERCY FROM ALLAH, [O MUHAMMAD], YOU WERE LENIENT WITH THEM."

د. حسين علي عبد الله الثلايا

haayth@gmail.com

كلية دار القرآن الكريم الجامعية – ترنجانو – ماليزيا

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

mfathy@unisza.edu.my

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI) بجامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) – ماليزيا

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

Because Muslims were drifted away from the divine way and the prophetic guidance, the Muslim community nowadays confronts a wave of moral behaviours which are not part of Islam by any means such as rudeness and harshness, particularly among the affiliates of the Islamic Movements and between the ruler and the ruled. Consequently, Muslims became apart and separated situation which has no precedence. Here lies the problem of research. By understanding this inclusive and verse which we are trying to explore its content and extract its meanings, we find that this verse contains Qur'anic insights and divine precepts which help the ruler and the citizens be in a condition of harmony, love and obedience. Here lies the importance of the research. This study aims to state the divine guidance in the way the ruler and the ruled, and the members of the Muslim nation should deal with each other. He followed the analytical methodology which analyzes the Qur'anic and Prophetic texts that clarify the relationship between the ruler and the ruled and among the members of the Muslim nation in general. I found some conclusions. Our religion of inclination to truth called us to mercy, kindness and leniency in treatment contrary to what many young Muslims understand nowadays. Rudeness and harshness cause people to shun avoid us while mercy and leniency cause us to win people's hearts and gain their amicability. This is the way of the Prophets (Peace be upon them). In addition, Shura is a significant principle in the critical issues of the Muslim Nation because as the principle of Shura was a commandment the Prophet Mohammed (Allah's Blessings and Peace be upon him) stuck to it, we should be more concerned about fulfilling it. A lot of the fatal mistakes that happened to Muslims were caused by the absence of the principle of Shura in Muslims' reality.

Keywords: mercy, leniency, harshness, Shura, trust.



الملخص

نظرا لابتعاد المسلمين عن المنهج الرباني والهدي النبوي فإن المجتمع المسلم في هذه الأيام يواجه موجة من الأخلاق التي لا تمت للإسلام بصلة كالفظاظة والغلظة لاسيما بين أبناء الحركات الإسلامية وبين الحاكم والمحكوم حتى صار المسلمون في حالة من التفرق والتمزق لم يسبق إليها وهنا تكمن مشكلة البحث، ومن خلال فهم هذه الآية الجامعة المانعة التي نغوص في أعماقها واستخراج معانيها نجد أن في هذه الآية المباركة من الهدايات القرآنية والتوجيهات الربانية والفوائد ما تجعل الوالي والرعية في حالة تآلف ومحبة وطاعة وهنا تظهر أهمية البحث، والذي يهدف إلى بيان الهدي الرباني في طريقة التعامل بين الراعي والرعية وبين إفراد الأمة المسلمة، متبعا في ذلك المنهج التحليلي والذي يقوم على تحليل النصوص القرآنية والنبوية التي تبين العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين الأمة عموما، وقد ظهر لنا من النتائج: أن ديننا الحنيف دعانا إلى الرحمة والعطف واللين في التعامل بعكس ما يفهمه كثير من شباب المسلمين اليوم، وأن الفظاظة وغلظ القلب سبب لنفور الناس، وأن الرحمة واللين سبب للوصول إلى قلوبهم وكسب ودهم، وهذا هو شأن الأنبياء عليهم السلام، وأن الشورى مبدأ مهم في قضايا الأمة المصيرية لأنه إذا كان الأمر للنبي صلى الله عليه وسلم، فنحن من باب أولى، وكثير من الأخطاء الكارثية التي حلت بالمسلمين اليوم سببها تغييب مبدأ الشورى عن واقع المسلمين.

الكلمات المفتاحية: الرحمة، اللين، الغلظة، الشورى، التوكل.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وأشهد أن إله إلا الله وحده لاشريك له، ولا ند له ولا كفء له ، الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم ويولد، ولم يكن له كفوا أحد، سبحانه ربي لا مثيل له، يطاع فيشكر، ويعصى فيغفر، السر عنده علانية، الحلال ما أحل، والحرام ما حرم، والدين ماشرع، فله الحمد والمنة، وأشهد أن محمدا عبدالله ورسوله، وخيرته من خلقه وخليله، صلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله، أرسله الله رحمة للعالمين، فأدى الأمانة، ونصح الأمة، وكشف الله به الغمة، ومحى به الظلمة، وتركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، نسأل الله أن يجزيه عنا خير ما جازى نبيا عن أمته، ورضي الله عن أهل بيته، وصحابته والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ".

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً".

أما بعد فإن الله أنزل كتابه على نبيه صلى الله عليه وسلم هداية للناس ورحمة للعالمين، فيه نبأ من قبلنا وخبر ما بعدنا، المنبع الصافي من تمسك به نجا، ومن تركه ضل وغوى، ونحن بهذا الصدد نحاول أن تناول من هذا البحر العميق، آية ننهل من عذبها الصافي، ونستفيد من فوائدها، ونستهدي بهداياتها، وهي قوله عز وجل: "فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"(1)، مبتدئين بعونه عز وجل بمعانيها.

التحديد المفاهيمي اللغوي



الرحمة لغة: (الرَّحْمَةُ) الرِّقَّةُ وَالتَّعَطُّفُ(2).

الرحمة اصلاحاً: رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد يستعمل تارة في الرقة المجردة وتارة في الإحسان المجرد وتارة في الإحسان المجرد عن الرقة، نحو: رحم الله فلانا. وإذا وصف به الباري فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة(3).

لنت: (اللِّينُ) ضِدُّ الْخُشُونَةِ وَقَدْ (لَانَ) الشَّيْءُ (يَلِينُ لِينًا) وَشَيْءٌ (لَيِّنٌ) وَ (لَيْنٌ) مُخَفَّفٌ مِنْهُ(4). واللّيْنُ: الرفق. ومعنى الكلام. فبرحمة من الله لنت لهم، أي: سهلت لهم أخلاقك، وكثر احتمالك، ولم تسرع إليهم فيما كان منهم يوم أُحُدٍ.

فظا: الفظاظة الجفوة في المعاشرة قولا وفعلا. قال الشاعر في ابنة له:

أخشى فظاظة عم أو جفاء أخ ... وكنت أخشى عليها من أذى الكلم(5)، وقيل: الفظ: الغليظ الجانب، السيء الخلق، يقال: فظظت تفظ فظاظة، فأنت فظ(6).

غليظ القلب: غَلِيظَ الْقَلْبِ قاسيه بحيث لا يتأثر عن شيء يوجب الرقة والعطف(7).

لانفضوا: لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ لنفروا وتفرقوا عنك يقال: فضضتهم وانفضوا، أي فرقتهم فتفرقوا، قال أبو النجم يصف إبلا:

مستعجلات القبض غير جرد ... ينفض عنهنّ الحصى بالصّمد

وأصل الفض الكسر(8)

فاعف عنهم و**استغفر لهم**: فاعف عنهم أي: عن الشيء يكون منهم، واستغفر لهم من ذلك الذنب(9).

وشاورهم في الأمر: اطلب مشورتهم في الأمر ذي الأهمية؛ كمسائل الحرب والسلم.



فتوكل: أي اعتمد عليه في الوصول إلى غايتك، فإن الله- تعالى- يحب المعتمدين عليه، المفوضين أمورهم إليه مع مباشرة الأسباب التي شرعها لهم لكي يصلوا إلى مطلوبهم[10].

المطلب الأول: مناسبة الآية لما قبلها وما بعدها

لما كانت الآيات السابقة تتحدث عن غزوة أحد وما أصاب المسلمين فيها من هم وغم وبلاء، حيث قتل فيها جمع من خيرة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وشجت رباعيته عليه الاسلام، بسبب مخالفة الرماة أوامر النبي صلى الله عليه وسلم، حتى وصل حالهم كما قال عزوجل "فأصابكم غما بغم"، وكان قبلها أن انشق ثلث الجيش، فكانت كلها أحداث مزلزلة جاء القرآن الكريم بهذه الآية بعد أن تحدث عن الموت والقتل، فجاء مذكرا للقائد الفذ صلى الله عليه وسلم في هذا الموقف العصيب بالرحمة التي ألقاها الله عز وجل في قلبه، وما الذي ينبغي على القيادة الحكيمة فعله في مثل هذه الظروف، قال الصابوني رحمه الله تعالى: "لا تزال الآيات تتحدث عن غزوة أُحد، فقد ذكر تعالى فيما سبق انهزام المسلمين وما أصيبوا به من غمّ واضطراب، وأرشدهم إلى موطن الداء ووصف لهم الدواء، وفي هذه الآيات الكريمة اشادة بالقيادة الحكيمة، فمع مخالفة بعض الصحابة لأوامر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم فقد وسعهم عليه السلام بخلقه الكريم وقلبه الرحيم، ولم يخاطبهم بالغلظة والشدة وإنما خاطبهم باللطف واللين، وذلك اجتمعت القلوب حول دعوته، وتوحّدت تحت قيادته، والآيات تتحدث عن أخلاق النبوة، وعن المنّة العظمى ببعثة الرسول الرحيم والقائد الحكيم وعن بقية الأحداث الهامة في تلك الغزوة"[11]، وقال الطنطاوي رحمه الله تعالى: "فبسبب رحمة عظيمة فياضة منحك الله إياها يا محمد كنت لينا مع أتباعك في كل أحوالك، ولكن بدون إفراط أو تفريط، فقد وقفت من أخطائهم التي وقعوا فيها في غزوة أحد موقف القائد الحكيم الملهم فلم



تعنفهم على ما وقع منهم وأنت تراهم قد استغرقهم الحزن والهم ... بل كنت لينا رفيقا معهم، وهكذا القائد الحكيم لا يكثر من لوم جنده على أخطائهم الماضية، لأن كثرة اللوم والتعنيف قد تولد اليأس، وإنما يلتفت إلى الماضي ليأخذ منه العبرة والعظة لحاضره ومستقبله ويغرس في نفوس الذين معه ما يحفز همتهم ويشحذ عزيمتهم ويجعلهم ينظرون إلى حاضرهم ومستقبلهم بثقة واطمئنان وبصيرة مستنيرة(12)، وكذلك بعد أن فرغ من وعظ الصحابة رضي الله عنهم في الآيات قبلها ذكر ما منَّ به عليهم من الصفات التي تدعوا إلى حب النبي صلى الله عليه وسلم، قال البقاعي رحمه الله: "ولما فرغ من وعظ الصحابة رضي الله تعالى عنهم أتبعه تحبيب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما فعل بهم من الرفق واللين مع ما سبب الغضب الموجب للعنف والسطوة من اعتراض من اعترض على ما أشار به، ثم مخالفتهم لأمره في حفظ المركز والصبر والتقوى، ثم خذلانهم له وتقديم أنفسهم على نفسه الشريفة، ثم عدم العطف عليه وهو يدعوهم إليه ويأمر بإقبالهم عليه، ثم اتهام من اتهمه. إلى غير ذلك من الأمور التي توجب لرؤساء الجيوش وقادة الجنود اتهام أتباعهم وسوء الظن بهم الموجب للغضب والإيقاع ببعضهم ليكون ذلك زاجراً لهم عن العود إلى مثله فقال تعالى: {فبما رحمة من الله} أي الذي له الكمال كله {لنت لهم} أي ما لنت لهم هذا اللين الخارق للعادة ورفقت بهم هذا الرفق بعدما فعلوا بك إلا بسبب رحمة عظيمة من **الله** الحائز لجميع الكمال، فقابلتهم بالجميل ولم تعنفهم بانهزامهم عنك بعد إذ خالفوا رأيك، وهم كانوا سبباً لاستخراجك(13)، وأما مناسبة الآية لما بعدها هو أنه عز وجل بعد أن أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم والتوكل عليه، التفت إليهم مخاطبا لهم "إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده" وهذا التفات، إذ هو خروج من الغيبة إلى الخطاب. ولما أمره بمشاورتهم وبالتوكل عليه، أوضح أن ما صدر من النصر أو الخذلان إنما هو راجع لما يشاء. وأنه متى نصركم



لا يمكن أن يغلبكم أحد، ومتى خذلكم فلا ناصر لكم فيما وقع لكم من النصر، أو بكم من الخذلان كيومي: بدر وأحد، فبمشيئته. وفي هذا تسلية لهم عما وقع لهم من الفرار(14).

المطلب الثاني: الهدايات القرآنية في الآية

إن المتأمل في هذه الآية المباركة، ليرى بأن كل جملة في هذه فيها من الهدايات القرآنية والمعاني التفسيرية، والإرشادات الربانية ما يكفي لكتابة المجلدات الضخمة، وفيها من المعاني البلاغية والتعبير الرباني، والامتنان الإلهي ما يجعل العين تدمع، والقلب يخشع، ففي مطلعها الرحمة التي ذكر الله عز وجل فبما رحمة من الله لنت لهم، ف"ما" في هذه الآية على الراجح بأنها للتوكيد، وأفادت الحصر، فوجود "ما" هنا أفادت بأن سبب لين النبي صلى الله عليه وسلم على أصحابه في ذلك الموقف العصيب إنما هي رحمة الله عز وجل، ولو كانت الآية "فبرحمة" أي من غير لفظ "ما" لاحتمل المعنى الرحمة وغيرها، ومن الهدايات القرآنية في الآية الكريمة ما يلي:

1. التنوين في كلمة رحمة هو للتعظيم، والتكثير، فهذا يعني بأن الرحمة التي كانت في قلب النبي صلى الله عليه وسلم كانت في غاية العظمة.

2. دلت هذه الآية أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الشجاعة والرحمة، ورزانة العقل وغاية الحكمة في مثل هذا الموقف العصيب، حيث كان تعامله صلى الله عليه وسلم جامعا بين الرحمة واللين وجمع الكلمة.

3. ينبغي على الداعية أن يكون رحيما بأتباعه متحليا بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لكونه إمام الدعاة، قال تعالى: قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، ولكونه قدوة للمؤمنين قال تعالى: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة.



4. في قوله: (رحمة من الله): دلالة بأنه لولا رحمة الله عز وجل الواسعة لما لان النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه وعاملهم في منتهى الرحمة في وقت حرج الذي لولا تلك الرحمة والحكمة لعاملهم في منتهى القسوة.

5. كان النبي صلى الله عليه وسلم وسطا في لينه من غير إفراط ولا تفريط ولذا جاء اللين في هذه الآية في مقام الامتنان، قال: فبسبب رحمة عظيمة فياضة منحك الله إياها يا محمد كنت لينا مع أتباعك في كل أحوالك، ولكن بدون إفراط أو تفريط، فقد وقفت من أخطائهم التي وقعوا فيها في غزوة أحد موقف القائد الحكيم الملهم فلم تعنفهم على ما وقع منهم وأنت تراهم قد استغرقهم الحزن والهم.. بل كنت لينا رفيقا معهم[15].

6. وهنا مسألة مهمة هل يكون اللين دائما في جميع المواضع، اللين يكون إذا لم يكن فيه تفريط في حق، وكذلك خاطب الله عز وجل في هذه الآية نبيه عليه الصلاة والسلام بالرحمة لأن المقام يتعلق بالمؤمنين وهنا يكون الجمع بين الآيات القرآنية. قال الرازي رحمه الله تعالى: هاهنا دقيقة أخرى وهي أنه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية، وأمره بالغلظة في قوله: واغلظ عليهم فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين، وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين، فهو كقوله: "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين"[16] وقوله: "أشداء على الكفار رحماء بينهم"[17] وتحقيق القول فيه أن طرفي الإفراط والتفريط مذمومان، والفضيلة في الوسط، فورود الأمر بالتغليظ تارة، وأخرى بالنهي عنه، إنما كان لأجل أن يتباعد عن الإفراط والتفريط، فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم، فلهذا السر مدح الله الوسط فقال: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا"[18] [19] من أساليب القيادة الحكيمة عدم تعنيف الأتباع على أخطائهم الماضية، لأن كثرة اللوم يوغر القلب، ويولد اليأس، بل يبعث فيهم الأمل كي يفتح لهم آفاق المستقبل، ويغرس في نفوس الذين معه ما يحفز همتهم ويشحذ عزيمتهم ويجعلهم ينظرون إلى حاضرهم ومستقبلهم بثقة وإطمئنان وبصيرة مستنيرة[20].



7. الناس يألفون الشخص السهل الذي يألف ويؤلف؛ لأن عاقبة الشدة والفظاظة والغلظة نفور الناس وتفرقهم، يقول عبد الكريم يونس رحمه الله تعالى: وفى هذا كشف للطبيعة البشرية، وأن الناس إنما يألفون من يتألفهم، ويحسن إليهم، ويلقاهم بالصفح الجميل.. وعلى غير هذا من كان حادّ الطبع، شرس الخلق، غليظ القلب، لا يقيل عثرة، ولا يغفر زلة.. إنه لن يجد من الناس إلّا المقت والنفور[21].

8. أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، فقد وصل إلى أعلى درجات الكمال البشري، في تعامله مع أصحابه وأتباعه وكان كما قال الله عز وجل: "وإنك لعلى خلق عظيم" قال البغوي رحمه الله تعالى: "لنت لهم" أي: سهلت لهم أخلاقك، وكثرة احتمالك، ولم تسرع إليهم بالغضب فيما كان منهم يوم أحد[22]، خاطب بها الله سبحانه نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم مثنيا فيها على أخلاقه السمحة ولينه منبها إلى أنه لو لم يكن كذلك ولو كان فظّا غليظ القلب لا نفض الناس من حوله، حاثّا إياه على الاستمرار في معاملتهم بالعفو والصفح والتألّف. وهي هذه فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ[23]، قال الحسن البصري: هذا خلق محمد صلى الله عليه وسلم بعثه الله به[24]، وقال الرازي رحمه الله تعالى: اعلم أن لينه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى: "واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين"[25] وقال: خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين، وقال: "وإنك لعلى خلق عظيم"[26] وقال: "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم"[27] [28].

9. الشدة سبب للتفرق ونفور الناس، وهدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو اللطف واللين فإن المتأمل في الآيات القرآنية يجد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في غاية اللطف في عرض الدعوة على قومهم، ينادونهم ياقومي، ومن أعظمها لطفا إبراهيم عليه السلام حين دعا أباه إلى عبادة الله عز وجل، فقد كان نداه له



بلفظ الأبوة في كثير من المواضع يقول يا أبت نداء فيه غاية اللين وغاية الأدب وغاية اللطف، ناداه بلفظ الأبوة ليكون أقرب إلى القلب، وتكون النفس أشد طواعية في قبول الحق.

10. أمر الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم بالعفو عن أصحابه فيما بدر منهم ولكن الله عز وجل بدأ بذكر محامد النبي صلى الله عليه وسلم ليذكره بأخلاقه آمرا له بالحفاظ على منزلته التي عند ربه جل في علاه، قال الخطيب رحمه الله تعالى: وكان على النبيّ أيضا أن يصفح ويغفر.. فجاء أمر الله سبحانه وتعالى، يدعوه إلى الصفح ويغريه به، بعد أن يرى النبيّ الصورة الكريمة التي له عنده الله، والتي ينبغي أن يكون عليها، وأن يحتفظ بها على هذا الوضع العلويّ الوضيء(29).

11. استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابة بعد العفو عنهم أبلغ في النفس فإن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن عفى عنهم عما بدر في حقه استغفر لهم الله عز وجل لما بدر منهم؛ لأن صاحب الذنب قد يكون عفا ولكن الله عز وجل لم يغفر له، وكذلك في نفس النبي صلى الله عليه وسلم أقوى فإنه لم يعف فقط بل طلب المغفرة من الله عز وجل، كما أنه يبعث الاطمئنان في نفس أصحابه ويشعرهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم بمثابة الأب لهم، والآية عبرت بالعفو ولم تعبر بكظم الغيظ قال الشعراوي رحمه الله تعالى: لأن العفو مَحْو الذنب محوا تاماً وهو يختلف عن كظم الغيظ؛ لأن كظم الغيظ يعني أن تكون المسألة موجودة في نفسك أيضا إلا أنك لا تعاقب عليها؛ لأنك كففت جوارحك وصنت لسانك، أما المسألة فما زالت في نفسك، لكن العفو هو أن تمحو المسألة كلها نهائيا، وتأكيدا لذلك العفو فأنت قد تقول: أنا من ناحيتي عفوت(30).

12. الشورى من أخلاق العقلاء والصالحين، أمر الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم بها، وترشد الآية إلى أشياء منها أن الأمر بمشاورتهم لا لأجل أنه صلى الله عليه وسلم محتاج إليهم، ولكن لأجل أنه إذا شاورهم



في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلح في تلك الواقعة فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله. وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات، وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد[31]، ومنها أن رأي الجماعة عن الخطأ أبعد من رأي الواحد، وهنا مسألة ينبغي التنبه إليها وهو أن المشاورة تكون في ما لا دليل فيه، أما ما ورد فيه الدليل فليس أمامنا إلا التسليم، قال ابن سعدي رحمه الله تعالى: الأمور التي تحتاج إلى استشارة ونظر وفكر، فإن في الاستشارة من الفوائد والمصالح الدينية والدنيوية ما لا يمكن حصره[32].

13. المشاور لا يكاد يخطئ في فعله، وإن أخطأ أو لم يتم له مطلوب، فليس بملوم، فإذا كان الله يقول لرسوله -صلى الله عليه وسلم- وهو أكمل الناس عقلا وأغزرهم علما، وأفضلهم رأيا[33].

14. من رحمة الله تعالى بالمؤمنين أنه أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يعفوا عنهم في الحال وهذا من عظيم رحمته بعباده المؤمنين، حيث جاءت كلمة العفو مقرونة بالفاء والذي يفيد الترتيب والتعقيب، قال الرازي رحمه الله تعالى: ظاهر الأمر للوجوب، والفاء في قوله تعالى: فاعف عنهم يدل على التعقيب، فهذا يدل على أنه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم في الحال، وهذا يدل على كمال الرحمة الإلهية حيث عفا هو عنهم، ثم أوجب على رسوله أن يعفو في الحال عنهم[34].

15. تشير الآية القرآنية إلى أن القائد عليه أن يكون لينا، وأن يعفوا ويستغفر ويشاور، فليس دخول معركة يترتب عليه ما يترتب أمرا سهلا، خاصة وأن الكافرين والمنافقين سيثيرون زوابع. فلا بد أن يكون الصف الإيماني على غاية من الوعي والتلاحم، وذلك لن يتم إلا إذا كان على رأس الأمر قائد هذه صفاته[35],



تشير الآية إلى أن الله عز وجل يغفر الكبيرة فإن مخالفة الرماة أمر النبي صلى الله عليه وسلم ليس بالأمر الهين، ولكن الله عز وجل أمر رسوله بالاستغفار لهم.

16. قال بعض العلماء بأن معنى قوله عز وجل "وشاورهم في الأمر"، المقصود به الحرب، وقال البعض بل كل أمر يصح فيه الاجتهاد، والثاني أولى لحمل الكلام على العموم.

17. قوله عز وجل: "فإذا عزمت فتوكل" هنا يفيد بأن المسلمين والمؤمنين إذا تشاوروا على شيء فليبادروا وقد جاءت الآية "فتوكل" مقرونة بالفاء التي تفيد السرعة.

19. ثم ختم الآية بقوله إن الله يحب المتوكلين كان المشايخ يقولون وجود الجملة المؤكدة في نهاية الآية يفيد التعليل، لماذا أمركم الله عز وجل بالتوكل؟ لأن الله يحب المتوكلين .

ويستفاد منها بأن الإنسان إذا كان عازما في فعل الخير فليبادر، فخير البر عاجله، وهذا الشيء يحب الله ويرضاه.

ملاحظة: الهدايات القرآنية في هذه الآية تكفي بحثا كاملا، ونظر لضيق المقام نحاول ذكر ما تيسر.

المطلب الثالث: سبل تحقيق هدايات الآية في واقع الأمة

أولا: الرحمة في قلوب الدعاة والمصلحين بالأمة لا سيما العصاة منهم فإن هذا مما يحبب الناس إلى دين الله عز وجل، وهو طريق الرسل، فينبغي على الداعية أن يكون لينا رحيما مقتديا بأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، فإننا نفور كثير من الناس في واقعنا المعاش، وحبا لكل داعية رحيم لين.

ثانيا: الشدة سبب لنفور الناس، ولا تستطيع الناس الاجتماع حول من يحمل الشدة ، ولذا قال تعالى في وصف نبيه عليه الصلاة، والسلام: "لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ"[36]،



عن عائشة ، قالت : استأذن رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : السام عليكم ، فقالت عائشة : بل عليكم السام واللعنة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله قالت : ألم تسمع ما قالوا ؟ قال : قد قلت وعليكم(37).

ثالثا: العفو والصفح صفات الكرام، وأخلاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولذا قال تعالى في حق يوسف عليه الصلاة والسلام: "قالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ"(38)، ولذا يجد الناس الرجل صاحب العفو والأخلاق الرفيعة محبوبا، ولذا قال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: "خُذِ الْعَفْوَ وَأمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ".

رابعا: الشورى مبدأ عظيم في الشريعة الإسلامية، قال تعالى: "وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"، ووصف المؤمنين بقوله "وأمرهم شورى بينهم"، وحين ينظر الإنسان العمل في ماليزيا في كثير من المجالات يعقدون له المشاورات واللقاءات لا سيما بين أهل الاختصاص، وهذا سبب لهم نجاحا كبيرا في شتى مجالات حياتهم.

خامسا: التوكل على الله عز وجل إذا عزم في أمره بعد الاستشارة، والمبادرة والمسارعة لا سيما في أعمال الخيرات، فإن الإنسان إذا تأخر قد يتكاسل ويترك ما عزم عليه، ولذا خير البر عاجله.

سادسا: طاعة أوامر النبي صلى الله عليه وسلم من أسباب النصر، ومعصيته من أسباب الهزيمة، والنبي صلى عليه وسلم قد أفضى إلى ربه عز وجل، ولكنه ترك السنة بين أيدينا، وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فامتثال أوامره سبب للنصر، والابتعاد عنها سبب للهلاك والهزيمة والخذلان، وهذا ما ابتلي به المسلمون اليوم، فلا عزة لنا ولا نصر ولا تمكين، إلا بطاعة الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم.



الخاتمة

وفي الختام أشكر الله تعالى أن أعانني على هذا الجهد المتواضع والذي تكلم حول موضوع الهدايات القرآنية في هذه الآية الربانية، والتي يمكن أن تكون كل جملة منها رسالة علمية مستقلة، ففيها من الإرشادات والأوامر الربانية ما يصلح به أحوال المسلمين في دينهم ودنياهم لو التزموها، تناولت فيه موضوع الرحمة واللين، وعاقبة الفظاظة وغلظ والقلب، والشورى وغيره، وقد توصل الباحث إلى بعض النتائج أهمها ما يلي:

1. أن ديننا الحنيف دعانا إلى الرحمة والعطف واللين في التعامل بعكس ما يفهمه كثير من شباب المسلمين اليوم.

2. الفظاظة وغلظ القلب سبب لنفور الناس، والرحمة واللين سبب للوصول إلى قلوبهم وكسب ودهم، وهذا شأن الأنبياء عليهم السلام.

3. الشورى مبدأ مهم في قضايا الأمة المصيرية لأن الأمر كان للنبي صلى الله عليه وسلم، ونحن من باب أولى، وكثير من الأخطاء الكارثية التي حلت بالمسلمين اليوم سببها تغييب مبدأ الشورى عن واقع المسلمين.

الهوامش

([1]) سورة آل عمران: 159.

([2]) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. (1420هـ). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط3. 120/1.

([3]) الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. (د. ت). تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: دار الهداية. 10/33

([4]) الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، 228/1.

([5]) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. بيروت: دار الفكر. 383/3

([6]) القمي، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين. (1416هـ). غرائب القرآن ورغائب الفرقان. بيروت: دار الكتب العلمية. 512/1



(7) القمي، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، المرجع السابق، 293/2.

(8) الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. (2002م). الكشف والبيان عن تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 190/3

(9) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. (1994م) الوسيط في تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 5. 512/1.

(10) طنطاوي، محمد سيد. (1997م). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دار نهضة مصر. 319/2.

(11) الصابوني، محمد علي. (1997م). صفوة التفاسير. القاهرة: دار الصابوني. 219/1

(12) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مرجع سابق، 316/2.

(13) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر. (د. ت). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي. 5/106_ 107

(14) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، 410/3.

(15) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريمن مرجع سابق، 31/2.

(16) سورة المائدة: 54

(17) سورة الفتح: 29

(18) سورة البقرة: 143

(19) الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، 408/9.

(20) الرازي، مفاتيح الغيب، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(21) الخطيب، عبد الكريم يونس. (د. ت). التفسير القرآني للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربي. 627/2.

(22) الزيد، عبد الله بن أحمد بن علي. (1416هـ). مختصر تفسير البغوي. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع. 154/1.

(23) عزت، دروزة محمد. (1383هـ). التفسير الحديث. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. 196/3.

(24) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1999م). تفسير القرآن العظيم. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط: 2. 148/2

(25) سورة الشعراء: 215

(26) سورة القلم: 4

(27) سورة التوبة: 128

(28) الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، 405/9.



(29) الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، مرجع سابق، 631/2.

(30) الشعراوي، محمد متولي. (1997م). تفسير الشعراوي أو الخواطر. القاهرة: مطابع أخبار اليوم. 1839/3

(31) القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. (1418هـ). محاسن التأويل. بيروت: دار الكتب العلمية. 447/2.

(32) ابن سعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (1420هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. الرياض: مؤسسة الرسالة. 154/1

(33) ابن سعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(34) الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، 408/9.

(35) حوى، سعيد. (1424هـ). الأساس في التفسير. القاهرة: دار السلام. ط: 6. 913/2

(36) سورة التوبة: 128 – 129

(37) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (1334هـ). صحيح مسلم. بيروت: دار الجيل. 4/7 ح: 5707.

(38) سورة يوسف: 92

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر. (د. ت). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. (2002م). الكشف والبيان عن تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

حوى، سعيد. (1424هـ). الأساس في التفسير. القاهرة: دار السلام. ط: 6.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. بيروت: دار الفكر.

الخطيب، عبد الكريم يونس. (د. ت). التفسير القرآني للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربي.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. (1420هـ). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط3.



الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. (د. ت). تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: دار الهداية.

الزيد، عبد الله بن أحمد بن علي. (1416هـ). مختصر تفسير البغوي. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. (1420هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. الرياض: مؤسسة الرسالة.

الشعراوي، محمد متولي. (1997م). تفسير الشعراوي أو الخواطر. القاهرة: مطابع أخبار اليوم.

الصابوني، محمد علي. (1997م). صفوة التفاسير. القاهرة: دار الصابوني.

طنطاوي، محمد سيد. (1997م). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دار نهضة مصر.

عزت، دروزة محمد. (1383هـ). التفسير الحديث. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. (1418هـ). محاسن التأويل. بيروت: دار الكتب العلمية.

القمي، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين. (1416هـ). غرائب القرآن ورغائب الفرقان. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1999م). تفسير القرآن العظيم. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط: 2.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (1334هـ). صحيح مسلم. بيروت: دار الجيل.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. (1994م) الوسيط في تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 5.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

حكم زواج وتزويج مصابي نقص المناعة المكتسبة: دراسة شرعية مقاصدية

THE RELIGIOUS RULING ON THE MARRIAGE OF AIDS-INFECTED INDIVIDUALS: A LEGITIMATE STUDY FROM ISLAMIC PURPOSES PERSPECTIVES

د.يوسف عطية حسن كليبي

الأستاذ المساعد في قسم القضاء الشرعي، كلية الدعوة الإسلامية قلقيلية– فلسطين

Yoseufk@hotmail.com

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

This research aims to examine the affair of marriage between AIDS (Acquired Immune-Deficiency Syndrome) infected individuals marriages from a purpose-based point of view in the Islamic jurisprudence. The problem of the research stems from the worldwide proliferation of this disease, and the common perception of it as a terminal condition, where the infected individual is believed to be unable to perform his\her routine daily activities. This research adopts the Analytic Descriptive Approach to examine the nature of this disease, and analyze the religious rulings and verdicts concerning it from the perspective of the purposes and objectives of the Islamic jurisprudence. This research endorsed the approval of such marriages, whether they take place between two AIDS-infected individuals or with one person who isn't infected, taking into account a number of restrictions controlling this process. This position is based on the recent medical approach to this condition.

Keywords: Marriage, AIDS, Islamic Jurisprudence, Purposes of the Islamic Law**.**

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى البحث في حكم زواج وتزويج مصابي نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، وذلك من نظرة فقهية مقاصدية، وتنبع مشكلة الدراسة في انتشار هذا المرض انتشاراً واسعاً في العالم أجمع، وقد طبع في الذهن توقف الحياة عنده، ولا يمكن للإنسان ممارسة مناحي حياته مع الإصابة به، فجاءت هذه الدراسة للبحث حول حكم زواج وتزويج مصابي هذا المرض من نظرة فقهية مقاصدية، وانتهجت الدراسة المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك لوصف حقيقة المرض، واستعراض الأقوال الفقهية في المسألة، وتحليل أدلتها ونقدها من نظرة فقهية مقاصدية، وقد رجحت الدراسة جواز زواج وتزويج مصابي الإيدز، سواء أكان كلاهما مصاب أم أحدهما، مع وجود ضوابط تحكم كل حالة، وضابط الحالة الأولى عدم الإنجاب، وضابط الحالة الثانية عدم الإنجاب والجماع، إلا إذا ثبت طبياً إمكانية حدوث الحمل أو الجماع مع إنتفاء خطر انتقال العدوى، وهذا القول نابع من فهم لما توصل إليه الطب الحديث بشأن هذا المرض، وهو محقق لبعض مقاصد النكاح، ومحقق أيضاً لجملة من المصالح المجتمعية.



كلمات مفتاحية: الزواج؛ نقص المناعة المكتسبة، الإيدز؛ الفقه، المقاصد الشرعية.

المقدمة

يعد مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) من أخطر الأمراض في زماننا، وهو مرض ابتلي به كثير من المسلمين، فوجب دراسة وبحث آثار الإصابة بهذا المرض من الناحية الفقهية، وأول ما يتبادر إلى الذهن عند السماع بمرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) هو الخوف الشديد، وشعور بعض الناس بتوقف الحياة عند الإصابة به، خصوصاً الحياة الاجتماعية من زواج وتكوين أسرة، كما يتصور بعض الناس أن في زواج المصاب وتكوينه أسرة منافاة لمقاصد الشرع وأهدافه، فجاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على حكم زواج المصاب بالإيدز، وتتبع الأمر من ناحية فقهية مقاصدية، مستعينة بما توصل إليه الطب الحديث حول هذا المرض، وفيما يتعلق بالدراسات السابقة، فهناك العديد من الدراسات التي تناولت في طياتها موضوع الدراسة، ويجمعها منع اقتران مصاب بمعافى، واختلفت باقتران مصاب بمصاب، علماً أن أغلب هذه الدراسات قد تناولت الأحكام الفقهية المتعلقة بالأزواج المصابة بهذا المرض، وأصلت له، وتناولته بالتفصيل، ولكن أمر زواجهم ابتداءً لم يتم بحثه بالتفصيل، وعليه فإن الإضافة المرجوة من هذه الدراسة تكمن في تحليل هذه الأقوال ومبتناها التأصلي، دون إغفال النظرة المقاصدية، والخروج بترجيح يعمل النظرة المقاصدية، مع الأخذ بعين الاعتبار آخر ما توصل إليه الطب بشأن هذا المرض. وحتى تكتمل الدراسة بالصورة الصحيحة، وتصل إلى الهدف الذي وضعت من أجله، فقد انتظمت في ثلاثة مباحث وعدة مطالب عدا المقدمة، فتناول المبحث الأول بيان حقيقة وماهية مرض نقص المناعة المكتسبة، وذلك بالرجوع إلى آخر ما توصل إليه الطب، فيما تناول المبحث الثاني الأقوال الفقهية في حكم زواج وتزويج مصابي الإيدز، بينما تناول المبحث الثالث رأي الدراسة في موضوع البحث، واستعراض أدلة الترجيح ومناقشة الأقوال وأدلتها، وختمت الدراسة بخاتمة تم من خلالها استعراض أبرز نتائج الدراسة.

المبحث الأول: حقيقة وماهية مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)



يعتبر الإيدز من أكثر الأمراض المعدية المسببة للوفاة، فبحسب ما أشارت إليه منظمة الصحة العالمية، فإنه في عام 2015م، بلغ عدد المتوفين بسبب هذا المرض في هذا العام فقط 1.1 مليون تقريباً، ومن الجدير ذكره أن الإصابة بهذه العدوى لم تتوقف منذ ظهورها، وتخبرنا الإحصائيات المنشورة من قبل منظمة الصحة العالمية عن أعداد كبيرة جداً، حيث بلغ عدد المتعايشين مع المرض حتى نهاية عام 2015م، ما يقارب 36.7 مليون، فيما بلغ عدد المصابين حديثاً في عام 2015م وحده، ما يقارب 2.1 مليون.[1]

ويعرف مرض الإيدز بأنه فيروس العوز المناعي المكتسب، كما ويعرف أيضا بنقص المناعة المكتسبة، ويمكن توضيح حقيقة هذا المرض كما بينته منظمة الصحة العالمية: "فيروس العوز المناعي البشري، فيروس يهاجم النظام المناعي، ويضعف نظم اكتشاف العوامل المسببة للعدوى، والدفاع عن الجسم، والمسببة لبعض أنماط السرطان، وعندما يدمر الفيروس الخلايا المناعية ويؤثر على وظائفها، يعاني المصابون من العوز المناعي الذي يتفاقم تدريجياً، ويؤدي إلى ازدياد تعرضهم إلى طيف واسع من حالات العدوى والأمراض التي يمكن للنظام الصحي السليم أن يكافحها... أما المرحلة المتفاقمة من العدوى بفيروس العوز المناعي البشري، فهي متلازمة العوز المناعي المكتسب (الإيدز)، التي قد تستغرق فترة تتراوح بين 2 إلى 15 عاماً لكي تظهر على المصاب، ويعرف الإيدز بظهور أنواع معيّنة من السرطان، أو العداوى، أو الأعراض السريرية الوخيمة الأخرى"[2]

وعن حقيقته ذكرت وزارة الصحة الأمريكية بأنه: "فيروس ينتشر عبر بعض سوائل الجسم التي تهاجم الجهاز المناعي للجسم، وتحديداً خلايا CD4، التي تسمى غالبًا الخلايا التائية، وبمرور الوقت، يمكن لفيروس نقص المناعة البشرية تدمير العديد من هذه الخلايا، بحيث لا يستطيع الجسم مكافحة الالتهابات والأمراض، وهذه الخلايا الخاصة تساعد جهاز المناعة على مكافحة الالتهابات بدون علاج، ويقلل فيروس نقص المناعة البشرية من عدد خلايا CD4 (الخلايا التائية) في الجسم، وهذا الضرر في الجهاز المناعي يجعل من الصعب على الجسم مكافحة الالتهابات، وبعض الأمراض الأخرى"[3].

وعرفه علاء الرفاعي بأنه: (مرض فيروسي سببه الفيروس المعروف بـ (HIV)، وهو أحد الأمراض المنتقلة جنسياً، يستطيع تدمير الجهاز المناعي تدريجياً، مما يؤدي لإصابة المريض بالالتهابات المتعددة والأورام، وهو أخطر مرض عرفته البشرية في القرن العشرين؛ لعدم وجود علاج فعّال له، ولسرعة انتشاره)[4].



إن الإصابة بهذا الفيروس ليست حكراً على بقعة جغرافية معينة، فهو منتشر في جميع بقاع العالم، مع وجود تباين في نسبة المصابين من بلد لآخر، نتيجة عدد من العوامل المساعدة على انتشاره، والتي من ضمنها الالتزام الديني والابتعاد عن العلاقات الجنسية غير المشروعة، ومع كل هذا فإن البلاد الإسلامية ليست بمنأى عن هذا الفيروس، فوجدت العديد من الحالات التي أعلن عن إصابتها بهذا الفيروس، وقد أشار د.أحمد خميس مدير برنامج الأمم المتحدة المشترك لمكافحة الإيدز، أن عدد المصابين بمرض الإيدز في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا قد بلغ 220 ألف شخص،[5] أما في فلسطين فقد أشارت وزارة الصحة الفلسطينية أن عدد الحالات المسجلة المصابة بالإيدز في الأراضي الفلسطينية حتى نهاية عام 2016م، قد بلغت 94حالة.[6]

وتعود بداية تاريخ تشخيص المرض إلى عام 1981م، في الولايات المتحدة الأمريكية، وسمي رسمياً بالإيدز في عام 1982م،[7] والجدير ذكره أن المرض يمر بعدة مراحل تتطور تدريجياً، فتتمثل المرحلة الأولى بالإصابة بالمرض وليس المرض فعلياً، فيبدو المصاب طبيعياً ولا تظهر عليه أعراض الإصابة بالفيروس، ويستطيع المصاب في هذه الحالة نقل الفيروس إلى السليم، ويمكن تشخيص الإصابة من خلال التحاليل، أما المرحلة الثانية: فتتمثل بتأثر جهاز المناعة بالفعل، ويسمى حامل الفيروس هنا بالمريض، وتبدأ مع هذه المرحلة ظهور مجموعة من الأعراض، ويصبح عرضة للأمراض الانتهازية وبصورة متكررة، وتدريجياً يصبح المريض منهكاً بسبب إصابته بالأمراض المعدية، ولا يقوى على مقاومتها، مثل السرطانات، وتستغرق هذه المرحلة من 2-15 سنة.[8]

وحتى إعداد هذه الدراسة فإن الطب لم يتمكن من الوصول إلى دواء يشفي من هذا المرض، ولكن المصاب يخضع إلى علاج يهدف إلى كبح جماح الفيروس، وضبط تكاثره في الجسم،[9] وأشارت منظمة الصحة العالمية، إلى أنه في حال تم أخذ العلاجات الكابحة لتطور الفيروس، فإن المصابين بالعدوى يمكنهم العيش بحياة صحية منتجة.[10]

ولتقليل نسبة انتقال العدوى، فقد أشارت منظمة الصحة العالمية إلى أن استخدام الواقي الذكري يعد فعالاً في تقليل خطر انتقال العدوى، إلا أنه غير مضمون 100%، كما أشارت المنظمة إلى أن الوسيلة الأكثر أمناً إذا ما استخدمت بالشكل الصحيح، هي العازل الأنثوي، والمتمثل بتبطين جوف المهبل بمادة لينة



وشفافة مصنوعة من مادة البوليوريتان، وعدت المنظمة هذا العازل ضامن لعدم وقوع الحمل وانتقال العدوى لا سيّما إذا ما استخدم بالشكل الصحيح.[11]

يعتقد بعض الناس أن سبب المرض يكمن في الاتصال الجنسي غير المشروع فقط، وهذا غير صحيح، فالاتصال الجنسي غير المشروع أو الشذوذ الجنسي هو أكبر مسبب لنقل العدوى، ولكنه ليس محصوراً فيه، وقد عددت منظمة الصحة العالمية أسباب انتقال العدوى[12] :

1. المخالطة اللصيقة التي لا يراعى فيها اتخاذ أسباب الوقاية من العدوى، عبر سوائل البدن من المصابين بالعدوى، مثل: الدم، ولبن الثدي، والمني، وإفرازات المهبل.
2. ممارسة الجنس غير المحمي بالإيلاج عبر الفرج أو الشرج.
3. التشارك في استعمال المحاقن والإبر والمعدات الملوثة، ومحاليل المخدرات التي تعطى بالحقن.
4. التعرض لحقنة أو لنقل الدم، أو لإجراء طبي يتطلب ثقب الجلد أو اختراقه في ظروف تفتقر للتعقيم والطهارة، ولشروط السلامة.
5. التعرض لوخزة عارضة (غير مقصودة) بإبرة، ولا سّيما لدى العاملين الصحيين.

وقد يظن بعض الناس وجوب الاعتزال تماماً عن المصاب، خشية انتقال الفيروس بالهواء، أو عن طريق المصافحة والعناق، أو الملامسة، أو الاشتراك بالطعام والشراب، لكن الطب أشار إلى أن العدوى لا تنتقل بمثل هذه الأمور، وإلى هذا أشارت وزارة الصحة الأمريكية[13]، كما إن منظمة الصحة العالمية ذكرت هذا الأمر، فجاء في إحدى نشراتها: "ولا تنتقل العدوى عبر المخالطة المعتادة في الحياة اليومية، مثل: التقبيل، والعناق، والمصافحة، والتشارك في الأشياء الشخصية، وفي تناول الطعام، وفي شرب الماء".[14]

وعليه فإن الطب الحديث أثبت أن انتقال العدوى الفيروسية لهذا المرض، لا تتم إلا بالاتصال الجنسي، أو التلوث بالدم المصاب بأي وسيلة كانت، كالحقن أو نقل الدماء أو زرع الأعضاء، أو عن طريق المشيمة من الأم إلى الجنين، ولبن الأم.

المبحث الثاني: الأقوال الفقهية في حكم زواج وتزويج مصابي الإيدز



يتناول هذا المبحث الأقوال الفقهية في حكم زواج وتزويج مصابي نقص المناعة المكتسبة، وبيان أدلتهم، وحتى يسهل وينتظم عرض هذا المبحث، فقد تم تقسيم المسألة إلى حالتين، وأساس هذا التقسيم هو في اعتبار الطرف المصاب بالإيدز، أحدهما أم كليهما، فتم تفريع المسألة إلى حالتين: الزواج الذي يكون كلا طرفيه مصاباً بالإيدز، والزواج الذي يكون أحد طرفيه مصاباً والآخر سليماً.

المطلب الأول: الحالة الأولى، الزواج الذي يكون كلا طرفيه مصاباً بالإيدز

قليل هم الباحثون الذين تعرضوا لهذه المسألة بشكل مباشر، وقد ينبع هذا الأمر من عدم تصور وقوع هذه الحالة، وقد اختلف المعاصرون بين من يرى المنع، ومن يرى الجواز.

الفرع الأول: المانعون من اقتران مصاب بالإيدز بمصاب مثله.[15]

دارت جملة الأدلة التي استند إليها من قال بالمنع، حول الضرر مؤكد الحدوث الذي سيلحق بالأطفال في حال الإنجاب، إضافة للضرر الذي سيلحق بالأزواج أنفسهم نتيجة تطور فيروس المرض، واستدلوا على قولهم بالآتي:[16]

1. قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا}[17]، وقوله تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ}،[18] فقد نص الشرع على حرمة قتل النفس، والقول بجواز زواجهم، وسيلة تؤدي إلى إزهاق الروح، وفي حال كان الطرفان مصابين بالعدوى، فإن فيه قتلاً للأولاد الناتجين عن هذا الزواج، إضافة إلى أن فيروس المرض سيستفحل نتيجة الاستمرار في معاشرة المصابين، وفي كلا الأمرين فإن فيه قتلاً للنفس، وإلقاءً بها إلى التهلكة، ثم لا اعتبار لرضائهما، والقول بإباحة زواجهما برضائهما فيه معنى إباحة قتل النفس، والإذن بقتل النفس لا يصح، ولا يعفي صاحبه من المسؤولية، وعليه وجب القول بحرمة تزويجهما ابتداءً.



2. قوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: "لا ضرر ولا ضرار"،[19] والقول بجواز زواجهم سيؤدي إلى الإضرار بالأولاد، وزيادة فيروس المرض عند الزوجين، وكلاهما ضرر، فوجب القول بحرمة زواجهما.
3. إنّ القول بحرمة زواجهما لتعلق حق الطفل بالحياة، والقول بالإباحة فيه تعد على حق الأطفال الذين قد يولدون لأبوين مصابين بالإيدز، فوجب القول بحرمته.

الفرع الثاني: المجيزون من اقتران مصاب بالإيدز بمصاب مثله

يرى عمر الأشقر أنه لا إشكال في اقتران المصاب بمصاب لانتفاء الظلم والضرر،[20] وأخذ بهذا الرأي أبو هربيد، على اعتبار أنه لن يلحقهما ضرر أكبر مما هو فيه، منبهاً من سعيهما للإنجاب؛ لخطورة انتقال المرض للأولاد، أو تشرد الأولاد وضياعهم بعد موت الأبوين بسبب المرض،[21] ورجحت دعاء العمري هذا الرأي في دراستها،[22] وبين حسين الشهراني جواز اقترانهم إذا بانت المصلحة في زواجهم وغلبت على المفسدة، واضعاً ثلاث ضوابط لحل هذا الاقتران: عدم الإنجاب، واستخدام الوسائل الطبية المانعة لنقل العدوى، والاستمرار بالعلاج،[23] وأشار أحمد الجندي، على عدم وجود ما يمنع زواج مصاب بمثله، سواء امتنع عن الإنجاب أم لم يمتنع،[24] وذهب عياض السلمي إلى ضرورة تشجيع هذا الزواج بين المصابين، وذلك حتى لا يحتاج المصاب لقضاء شهوته مع الصحيح، مع الاتفاق على عدم الإنجاب،[25] وأشار جاسم علي سالم أن بعض علماء المجمع الفقهي في دورته التاسعة، قد صرحوا بجواز اقتران مصاب بمصاب مثله- دون أن يحدد أسمائهم- علماً أن السالم قد عارض هذا القول.[26]

وعمدة هذا الرأي، أن الضرر والظلم منفي عن كلا الزوجين في هذه الحالة، فهما واقعان فعلاً بالضرر، ولن يزيد زواجهما الضرر الواقع عليهما، فضررهما هو أكبر الضرر نتيجة الإصابة بهذا الداء، وعليه يبقى عليهم عدم الإنجاب، واتخاذ الوسائل لمنع وقوع الإنجاب، حتى لا يتعدى ضررهم إلى أبنائهم.

المطلب الثاني: الحالة الثانية، الزواج الذي يكون أحد طرفيه مصاباً والآخر سليماً

الفرع الأول: المانعون من اقتران مصاب بالإيدز بشخص سليم[27]



لقد نحى أغلب المعاصرين إلى حرمة اقتران مصاب بسليم، ولا عبرة بالرضا، ورأى بعضهم العقد باطلاً ويجب منعه وإبطاله، فإن كانت المرأة مصابة والرجل سليماً، منع من إجراء عقد الزواج، ويحجر على تصرفه بإجراء هذا العقد، قياساً على حجر السفيه، وإن كان الرجل هو المصاب والمرأة سليمة، فإن لأوليائها منعها من هذا الأمر لعدم الكفاءة، حتى لو لم يعترضوا فإن ما ينطبق على الرجل في الحالة الأولى ينطبق عليها، فإقدامها على الاقتران بمصاب دليل على فقدانها أهليتها، فتمنع من إجراء هذا العقد، وقد استدلوا على قولهم بالآتي[28]:

1. تضافرت النصوص على حرمة قتل النفس وإلقائها إلى التهلكة، قال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا}،[29] والقول بإباحة اقتران مصاب بالإيدز هو شروع في الانتحار، فهو يشبه محاولة الانتحار بتجرع السم، وفي الحالة المذكورة هو قتل للنفس، فالواجب القول بالمنع ومعاقبة كل من يحاول المساهمة في تسهيل هذا الزواج، ولا عبرة بالرضا؛ لأن رضا السليم بالزواج من مصاب بالإيدز، هو رضا بالقتل وإضرار بالجسد، وقتل النفس محرم، والرضا لا يلغي الحرمة أو العقوبة.
2. ورد في السنة النبوية جملة من الأحاديث المخبرة بوجوب الفرار ممن يُخاف انتقال العدوى منه، فعن أبي هريرة -رضي الله عنه-، عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أنه قال: "فر من المجذوم فرارك من الأسد"،[30] وما رواه أسامة بن زيد -رضي الله عنه-، عن أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أنه قال: "إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا منها"[31]

فهذه الأحاديث وغيرها تخبر بوجوب الفرار ممن يحتمل انتقال العدوى منه في الأمراض الخطيرة، والإيدز يعتبر أفتك من الجذام والطاعون، فكيف نجيز اقتران المصاب بالمعافى.

3. لأن السليم الذي وافق على الاقتران بمصاب بالإيدز، يشبه سفيه المال الذي يحجر عليه لسفهه، وفي هذه الحالة، يصبح الحجر عليه أولى من السفيه في التصرفات المالية، فهناك يؤدي إلى إهدار المال، وهنا -في حالة مرض الإيدز- يؤدي إلى إهدار النفس وإهلاكها، وتصرفه هذا يشكك في قدراته العقلية.



4. إن الرضا بالاقتران بمصاب بالإيدز مع اشتراط أن تتم المعاشرة مع استعمال الواقي الذكري، لا يمنع القول بإبطال العقد، لأن الضرر والتهلكة محتملة وقوية الحصول، والأمر لا يتوقف على تحقق الضرر والتهلكة، بل باحتماليتهما.
5. إذا كان الرجل هو المصاب، فإن الكفاءة ليست متحققة، خصوصاً كفاءة التدين، فمن المعلوم أن أغلب حالات الإصابة بالإيدز، تنتقل عن طريق ممارسات جنسية غير مشروعة، وهذا يقدح في تدينه.
6. القول بالحرمة من أجل المصلحة العامة، والحد من انتشار العدوى بين الناس.
7. إن في الموافقة جناية على الأبناء قبل أن يوجدوا.

الفرع الثاني: المجيزون لاقتران مصاب بالإيدز بشخص سليم.[32]

لقد اجتهد معدّ هذه الدراسة في البحث عمن قال بالجواز من خلال دراسات علمية، ولكن دون جدوى، -بحدود ما وقع تحت يديه من دراسات علمية ذات العلاقة-، وعند البحث على الشبكة العنكبوتية، تم رصد أقوال لمعاصرين يرون الإباحة ضمن شروط معينة، تتعلق بوجوب إخبار السليم واطلاعه على الحالة الصحية للمصاب،[33] وكانت هذه الأقوال في مجملها إجابة عن سؤال في برنامج فقهي، أو سؤال موجه إلى مواقع إفتائية، يقوم عليها مختصون بالفقه الإسلامي، ويمكن إجمال أدلتهم بالآتي[34]:

1. الزواج ليس جماعاً فقط، فحاجة الزوجين إلى بعضهما ليست حاجة جنسية فقط، فهي تحوي الحاجة إلى الرعاية والحماية والأنس والنفقة والإعانة، وقد يكون الزواج نابعاً من محبة أحد الطرفين أن يرثه الطرف الآخر.
2. إن الاتفاق على عدم الإنجاب في هذه الحالة لا يؤثر على صحة العقد، ويمكن قياسه على صحة الزواج بالصغيرة التي لا تقوى على الجماع، فهذا نكاح شرعي صحيح، وإن لم يكن بينهما جماع.
3. نص جمهور الفقهاء على جواز تزوج المسلم في مرض موته، فأين الحاجة للجماع في مثل هذه الحالة؟!

المبحث الثالث: رأي الدراسة في المسألة والترجيح



قبل بيان رأي الدراسة في المسألة، وجب بيان التكييف الفقهي لمرض الإيدز.

المطلب الأول: التكييف الفقهي لمرض الإيدز

أولاً: مرض الموت[35]

تضمنت كتب الفقه مصطلح "مرض الموت"، ورتبت على تصرفات مريض مرض الموت العديد من الأحكام، ويقصد بمرض الموت كما عرفه الزيلعي: "ما يكون سبباً للموت غالباً، وإنما يكون سبباً للموت غالباً إذا كان بحيث يزداد حالاً فحالاً إلى أن يكون آخره الموت"،[36] وعند تتبع أقوال الفقهاء في مرض الموت، فإنهم يجعلون لمرض الموت وصفان، الأول: أن يكون مخوفاً؛ بحيث يكون سبباً للموت غالباً، ويكثر الهلاك بسببه، والثاني: أن يتصل المرض بالموت، ولو أسقطنا مرض الإيدز على ما سبق، لوجدنا أن مرض الإيدز يعد مرض موت، فهو مما يهلك غالباً، ويبقى المرض مصاحباً للمريض حتى الموت، خاصة أنه من الأمراض التي لم يكتشف علاجاً لها حتى إعداد هذه الدراسة، وقد نص مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة على أن الإيدز "مرض موت شرعاً، إذا اكتملت أعراضه، وأقعد المريض عن ممارسة الحياة العادية، واتصل به الموت"[37]

ثانياً: عيوب النكاح

ذكر الفقهاء جملة من العيوب التي تبيح لأحد الزوجين طلب فسخ عقد النكاح للعيب الذي يعاني منه شريكه، ويطلق عليها عيوب النكاح، وجاء في حاشية القليوبي أن عيب النكاح: "هو ما يخل بمقصوده الأصلي كالتنفير عن الوطء وكسر الشهوة"،[38] وتعددت أقوال الفقهاء في حق أحد الزوجين طلب فسخ عقد النكاح لعيب وجده في صاحبه، فذهب الجمهور من مالكية وشافعية وحنابلة[39] إلى أنه يباح للزوج طلب الفسخ إذا ما وجد في صاحبه عيب يمنع الوطء أو الاستمتاع، أو عيوب منفرة يخشى تعديها إلى النفس أو النسل، غير أن الحنفية جعلوا حق طلب الفسخ للزوجة دون الزوج؛ لأنه يستطيع دفع الضرر عن نفسه بالطلاق،[40] ومن الفقهاء من قصر العيوب على عيوب محددة: كالجزام والبرص والجنون والجب والعنة والرتق والقرن، ومنهم من جعلها كل ما يمنع النكاح، أو يضر بالسليم، أو ينفر أحد الزوجين، ولم يحصر العيوب بأمراض معينة لا يتعداها، وفي هذا السياق يقول ابن قيم الجوزية: "وأما الاقتصار على عيبين أو ستة أو سبعة أو ثمانية دون ما هو أولى منها أو مساو لها، فلا وجه له... والقياس أن كل عيب ينفر الزوج الآخر



منه، ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة، يوجب الخيار، وهو أولى من البيع"،[41] هذا وقد نص الفقهاء من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة[42] على أنه إذا علم أحد الزوجين بوجود العيب عند العقد أو قبله أو بعده، ورضي السليم صراحة أو دلالة، فلا يحق للطرف السليم عندها طلب الفسخ، فرضاه المسبق أسقط حقه بالفسخ، يقول ابن قدامة: "وإن علم بالعيب وقت العقد، أو قال: قد رضيت بها معيبة، بعد العقد، أو وجد منه دلالة على الرضى من وطئ أو تمكين مع العلم بالعيب، فلا خيار له، لا نعلم فيه خلافاً"[43]

وعطفاً على ما سبق بيانه فإن الأوجه عدم حصر العيوب بأمراض معينة ذكرها الفقهاء، فكل ما يمنع من استمتاع الأزواج، أو يحدث النفرة بينهم، أو ينتقل إلى الزوج السليم أو الأبناء، فهو عيب من عيوب النكاح، وفي مرض الإيدز لا شك أنه اجتمعت فيه أوصاف عدة تجعله من ضمن العيوب المعتبرة، وفيها من الخطر ما يفوق بعض العيوب التي نص عليها الفقهاء.

المطلب الثاني: مناقشة مسألة اقتران مصاب بالإيدز بمصاب مثله، ورأي الدراسة فيها

يتضح مما سبق بيانه عند استعراض هذا القول، أن عدداً من المعاصرين لا يرون بأساً في اقتران مصاب بمصاب مثله، بشرط الاتفاق على عدم الإنجاب، وتمحورت أدلتهم على أن الضرر الذي سيلحق بهما منعدم، كونهما مصابين بالضرر نفسه، فلا ضرر أكبر من المتوقع أن يلحق بهما نتيجة هذا الاقتران.

فيما عارض جواز هذا الاقتران بعض المعاصرين، وعمدتهم، أن في إباحة هذا الأمر تعدٍّ على حق الأبناء في الحياة، فزواجهم يقود بالمحصلة إلى إنجاب أطفال يحملون هذا المرض، ففيه اعتداء وجناية على حقهم في الحياة، إضافة إلى أن إباحة زواجهم فيه رضا من كليهما بإزهاق النفس، وهذا محرم، ولا عبرة بإذنهما ورضائهما في ذلك.

قد يكون وقوع هذا الأمر احتماليّ الحدوث، والذي يظهر جواز اقتران مصاب الإيدز بمصاب مثله، مع عمل ما يلزم من الامتناع عن الإنجاب، ويتفق هذا الترجيح مع ما رجحه: عمر الأشقر، وعاطف أبو هربيد، ودعاء العمري، وحسين الشهراني، وأحمد الجنيدي، وعياض السلمي، فيما خالف هذا الترجيح ما رجحه: أحمد الموسى، وحنان إسماعيل، وجاسم السالم، وإبراهيم الحمود.



وفيما يأتي أدلة الترجيح، ومناقشة أدلة المانعين:

أولاً: في حالة كان كلا الخاطبين مصابين، فلن يصيبهم ضرر أكبر مما هما فيه نتيجة هذا الزواج، بل على العكس، فإنهم يقضون ما تبقى لهم من حياة يتقاسمون مع بعضهم البعض مشقة ما هم فيه من ابتلاء، وكلاهما هو الأقدر على فهم ما يعانيه صاحبه، فيخفف هذا عنهم ما هم فيه، وقد يشكلون حياة زوجية ناجحة، ملؤها المحبة والمصابرة والتفاهم.

ثانياً: إن من حقهم أن يعيشا الحياة الزوجية طالما أنهم لن يتعدوا على حقوق الغير، والقول بمنعهم وعدم اعتبار رضائهم فيه إفتات على حقهم وحريتهم في العيش بكنف حياة زوجية.

ثالثاً: إن القول بجواز اقتران مصاب بمصاب مثله يعود بالمصلحة على المجتمع، فقد يكون القول بمنعهم مدعاة لهم لممارسة علاقة محرمة غير شرعية مع شخص سليم لإشباع رغبتهم الجنسية، عندها يصبح هذا الأمر مدعاة لانتشار الفساد والفحش والعدوى في المجتمع.

رابعاً: إن القول بمنع اقتران مصاب بمصاب مثله، مدعاة إلى كتمان أمر إصابتهم، فيسعى المصاب إلى الاقتران بسليم، ويخفي عليه أمر إصابته بالمرض، ويحدث ما لا تحمد عقباه.

خامساً: إن القول بمنع اقتران مصاب بمصاب، توغل في النفس الحقد على مجتمع رفضهم وكتب عليهم الموت حال الحياة، فترافقهم حالة نفسية تقودهم إلى السخط على مجتمعهم، فيسعون إلى نشر العدوى داخل المجتمع كرد فعل، ويعتقدون أنهم يعاقبون المجتمع على فعيله بهم.

سادساً: إن القول أن في زواجهما جناية على الأبناء في المستقبل، قول لا يستقيم، فقد اشترط أن لا يتم الإنجاب، والتحكم بالإنجاب اليوم أكثر إمكانية مع التطور الطبي، وأعتقد أنه وفي حالة كان الزوجان مصابين، فإنهم هم الأكثر تفهماً لأن يمتنعوا عن الإنجاب، فما أودعه الله بقلب الوالدين، يمنعهم من إذاقة ما يعانيانه من الألم لأبنائهم.

سابعاً: لم يمنع الشرع من به عيب يمنعه من المعاشرة، من العقد على إمرأة فيها عيب يمنعها من المعاشرة الصحيحة، كذلك لا يوجد ما يمنع عقد رجل عجوز لا يقدر على المعاشرة، على امرأة عجوز لا تطيق



الجماع، وهنا يمكن إسقاط حالة الزوجين المصابين على هاتين الحالتين، فالإنجاب مفقود من كلا الطرفين، وكل ذلك لم يمنع صحة زواجهما. ويستأنس أن بعض الفقهاء جعل تساوي الزوجين في نفس محصلة العيب المانع من الجماع، غير معتبر في خصال الكفاءة من السلامة من العيوب، يقول جلال الدين المحلي: "فإن اختلف العيبان، فلا كفاءة بينهما، وإن اتفقا وما به أكثر، فكذلك، وكذا إن تساويا أو كان ما بها أكثر في الأصح؛ لأن الإنسان يعاف من غيره، ما لا يعافه من نفسه، ويجري الخلاف فيما لو كان مجبوباً، وهي رتقاء، أو قرناء"[44]

ثامناً: إن القول بأن حدوث الجماع بين المصابين يعمل على تطور المرض، وهذا تعجيل بهلاك النفس، صحيح إذا ما تم هذا الأمر بدون وسائل الوقاية، كالواقي الذكري، فقد بين الطب أنه يمنع انتقال العدوى بين مصاب وسليم بنسبة كبيرة، لكنه غير مضمون 100%،[45] وعليه لو استعمله الزوجان فإن نسبة تطور المرض ستكون قليلة جداً، وفي حال عدم استعماله بالشكل الصحيح وتأديته الغرض المطلوب، فلا يزال الأمر ضمن المعقول، لان كلا الطرفين مصابين.

تاسعاً: نص جمهور الفقهاء عدا المالكية على صحة عقد زواج المصاب بمرض الموت[46]، فلو اقترن مصاب بمرض كالسرطان مثلاً، بامرأة مصابة بمثل داء الرجل، فالعقد صحيح، وتكييف مرض الإيدز أنه مرض موت، فتشابها. قد يرد على هذا الاستدلال بأن في هذا المرض غير معد على عكس مرض الإيدز، ويرد على هذا الرد بأنه في حالة مصابي مرض الإيدز لا يلتفت للعدوى، فكلاهما مصاب ويحمل العدوى، فيبقى أن يحافظا على عدم الإنجاب، ويحرصا على هذا الأمر.

يتبن من محصلة ما سبق، أنه لا مانع شرعاً من اقتران مصاب بالإيدز بمصاب مثله، وذلك مع مراعاة عدم الإنجاب، ولا إشكال في وقوع الجماع بينهم، مع مراعاة الأخذ بالوسائل الطبية الواقية حتى لا يتطور المرض، وهذا القول يدعمه المصلحة، والحقوق المكفولة شرعاً، وتكييف المرض على أنه مرض موت، أو باعتباره عيباً من عيوب النكاح.

المطلب الثالث: مناقشة مسألة اقتران شخص مصاب بالإيدز بآخر سليم، ورأي الدراسة فيها



لقد نحت أغلب الدراسات إلى حرمة اقتران شخص مصاب بسليم، وتعددت أدلتهم، وتراوحت بين إلقاء بالنفس إلى التهلكة، واعتداء على حق الغير بالحياة – الأبناء-، وأن موافقة السليم دليل على عدم أهليته لإجراء العقد، فهو أشبه بالسفيه، فاستحق الحجر عليه.

ترى الدراسة جواز اقتران مصاب بالإيدز بشخص سليم، إذا أطلع الشريك شريكه على وضعه الصحي، وقبل به على حالته، مع اتفاقهما على عدم الإنجاب، وهذا الترجيح يتفق مع ما رجحه: محمد المنجد، ومحمد العريفي، فيما خالف هذا الترجيح: عمر الأشقر، وسعود الثبيتي، وجاسم السالم، وحنان إسماعيل، وعاطف أبو هربيد، ودعاء العمري، وأحمد الموسى، وصبري السعداوي.

فيما يأتي أدلة الترجيح، ومناقشة أدلة المانعين:

أولاً: بناء على أن التكييف الفقهي لمرض الإيدز هو مرض موت، فقد نص جمهور الفقهاء على جواز عقد نكاح مريض مرض الموت على سليم معافى[47]، ولا يؤثر ذلك في صحة العقد، وعلى هذا الاعتبار فيجوز لمصاب الإيدز الزواج، وعقده صحيح إذا ما أقدم على النكاح برضا الطرف السليم.

ثانياً: وبناء على تكييف مرض الموت بأنه عيب من عيوب النكاح، فقد نص الفقهاء على جواز عقد نكاح صاحب العيب على سليم معافى، ولا يؤثر ذلك في صحة العقد، ودار حديثهم عن الحق في طلب الفسخ إذا ما لم يعلم بالعيب قبل العقد[48]، وعلى هذا الاعتبار فيجوز لمصاب الإيدز الزواج، وعقده صحيح إذا ما أقدم على النكاح برضا الطرف السليم.

ثالثاً: إن من مقاصد الزواج الأساسية الاستمتاع، والمعاشرة، والإنجاب، لكنها ليست هي فقط مقصد الزواج، فمن مقاصد الزواج إقامة حياة زوجية مبنية على الرحمة والسكن والرأفة والمودة، فالناظر إلى تعاليم الإسلام بالنسبة للزواج، يجد أنه يذهب بالزواج إلى أبعد من كونه علاقة جنسية بين ذكر وأنثى، الهدف منه إشباع الرغبات الجنسية، فالله تعالى استخدم وصفاً يسمو بهذه العلاقة إلى درجات عالية تدل على أهمية هذه العلاقة، قال تعالى في محكم التنزيل: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}[49]، ففي هذه الآية الكريمة عدَّ الله تعالى العلاقة الزوجية علاقة سكون واستقرار نفسي، وعلاقة مودة ورحمة وعطف، بحيث يكون كلٌ من الزوجين سكن للآخر، وتحفهم علاقة المودة والرحمة، وهذه المودة والرحمة أودعها الله تعالى في قلوب الأزواج بالرغم من عدم



وجود علاقة رحمية بينهم، جاء في اللباب في معرض تفسير هذه الآية: "جعل بين الزوجين المودة والرحمة فهما يَتَوَادَّانِ، وَيَتَرَاحَمَانِ وما من شيء أحبَّ إلى أحد من الآخر من غير رحم بينهما"،[50] ويبين ابن القيم المقصود الأساسي من النكاح: "كل عيب ينفر الزوج الآخر منه ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار"،[51] والجدير ذكره أن الزواج الحاصل في أشخاص سليمين قد لا يتحقق من خلاله هذه المقاصد، لكنه هو الأصل، كذلك الزواج في حالة كان أحد الشركاء مصاباً بالإيدز، فقد يتحقق جزء من مقاصد النكاح، كالعلاقة القائمة على المحبة والتفاهم والتوادد، ومن غير الصواب قصر الأمر في العلاقة الزوجية على الجماع والمباشرة والشهوة، فالعلاقة الزوجية أسمى من ذلك، وفيها معان أعظم من هذا الأمر فحسب، مع التأكيد على أهميته، إلا أنه ليس هو الهدف والمقصود الأسمى من الزواج.

رابعاً: إن القول في إقدام السليم على الموافقة على الاقتران بمصاب الايدز إلقاء بالنفس إلى التهلكة، فيه نظر، فالطب الحديث بين أن العدوى لا تنقل من خلال المعاملة والملامسة أو استخدام الأواني، أو حتى التقبيل، إنما ينتقل عن طريق المعاشرة أو اختلاط الدم،[52] وعليه إذا عرف الشريك السليم هذا الأمر، واجتنب كل ما من شأنه انتقال المرض، فكيف يستقيم أنه يقتل نفسه؟!، فانتقال العدوى بغير هذين الأمرين مستبعد، فمنطقياً أنه لا يلقي بنفسه إلى التهلكة، قد يتفهم مثل هذا القول عند بدايات ظهور المرض، فقد أصاب الناس حالة ذعر منه، وكان ما يزال البحث عن طرق انتقال العدوى غير مستقر، إلى أنه ومع تطور الطب والبحوث الطبية استقر الأمر في طرق انتقال العدوى.

خامساً: إن من مقاصد الشريعة الإسلامية الحرية بمعناها الواسع ومنها حرية الاختيار،[53] وبناء على هذا المقصد الأساسي والمكفول شرعاً، فإن للإنسان حرية اختيار شريك حياته ما دام لم يتعد حدود الشرع ولا حقوق الآخرين، فإذا ما وافق على الاقتران بمصاب، فله ذلك ويتحمل نتيجة اختياره، مادام ضمن الشروط والضوابط الشرعية.

سادساً: القياس

قد يعترض بعض المانعين على الاتفاق على عدم وقوع الجماع، وأن في ذلك تفويتاً لمقصد من مقاصد النكاح، فيرد على هذا الأمر بالآتي:



– نص الفقهاء على جواز عقد الرجل كبير السن الذي لا يقوى على الجماع على الفتاة الشابة، ما دام أن الأمر قد تم بالتراضي، والعكس صحيح، في حال كان شاباً فتيا سليماً أراد العقد على امرأة عجوز لا تطيق الجماع، يقول ابن حجر: "فأما من لا ينسل ولا أرب له في النساء ولا في الاستمتاع، فهذا مباح في حقه، إذا علمت المرأة بذلك ورضيت"[54] وعليه فإنه وفي كلا الحالتين يمكن قياس مسألة ما إذا كان أحدهما مصاب بالإيدز والأخر سليماً، واتفقوا على عدم الجماع.

– نص الفقهاء[55] على جواز عقد من هو عنين أو مجبوب، على امرأة سليمة، والعكس صحيح في حالة فيما إذا كان الشاب سليماً والفتاة بها ما يمنع الوطء كالرتق أو القرن، واعتبروا العقد صحيحاً، وإن كره بعضهم هذا الأمر[56]، وفي كلا الحالتين يمكن قياس مسألة ما إذا كان أحدهما مصاباً بالايدز والآخر سليم، وذلك في اشتراط عدم حصول الجماع.

– نص الفقهاء[57] على صحة وجواز عقد الرجل البالغ من أنثى صغيرة لا تطيق الجماع، ونقل عن ابن بطال انعقاد الإجماع على ذلك: "يجوز تزويج الصغيرة بالكبير إجماعاً ولو كانت في المهد، لكن لا يمكن منها حتى تصلح للوطء"[58]

فيما سبق من حالات يتبين نص الفقهاء على صحة وجواز العقد مع اتفاق طرفي العقد وعلمهم ضمنياً عن امتناع الإنجاب والمعاشرة، وهذا فيه رد على من يقول بأن الإنجاب والمعاشرة ملغاة بالاتفاق، والاتفاق والرضائية عليه لا تصح.

سابعاً: وردّاً على من ذكر بأن قبول السليم دلالة على سفهه، ويشكك في قدرته العقلية، فوجب الحجر عليه من إمضاء هذا العقد، وتشبيهه بسفيه المال، فإن الرد عليه يكمن بأنّ السفيه الذي يحجر عليه مخصوص بسفيه المال الذي لا يحسن التصرف في ماله، ولو طبقنا وقسنا سفيه المال على غيره من التصرفات، لمنعنا الكثير من التصرفات التي ينشؤها الناس، وتختلف تقديرات الناس فيما هو إمارة على اختلال العقل، فقد يعتبره البعض من قبيل الإنسانية أو العطف، ونكون عندها قد حجرنا على تصرفات الناس بأمر غير منضبط تختلف فيه التقديرات، كما أن الفقهاء قد نصوا على جواز وصحة بعض التصرفات التي قد يراها البعض مشككة في القدرة العقلية، كقبول الولي تزويج الفتاة الصغيرة، أو زواج الشاب الفتي بالمرأة العجوز.



ثامناً: ما تم ذكره من أدلة الدراسة على جواز اقتران مصاب بمصاب يمكن إسقاط بعضها هنا، والاستدلال بها، خصوصاً ما يتعلق بموضوع الحالة النفسية الناقمة على المجتمع، الدافعة نحو الانتقام ونشر العدوى.

ومع خلاصة الأمر في هذه المسألة، وجب التذكير أنه ومع القول بجواز اقتران مصاب بسليم بشرط عدم الإنجاب أو المعاشرة، فإنه وفي حال تم اكتشاف وسيلة طبية مأمونة 100% تمنع انتقال العدوى، فلا حرج بوقوع المعاشرة بينهم، إضافة إلى أنه وفي حال تم التوصل طبياً إلى إمكانية حدوث الحمل دون أن يكون هناك خطر على الجنين، وكانت مضمونة 100%، فلا حرج في وقوع الحمل إذا كانت بالطرق المشروعة، ومنبع ذلك كله انتفاء الضرر والمفسدة في هذين الأمرين.

وأخيراً تجب الإشارة إلى أن ما رجحته الدراسة قد لا يجد قبولاً عند الناس، واحتمالية هذا الأمر نابعة من التفكير المجتمعي الذي يرجع الإصابة بالإيدز غالباً إلى العلاقات الجنسية غير الشرعية، فينحى العقل الباطني إلى أن هذا جزاء ما اقترفت يداه، مع أن الاصابة قد تكون لأسباب أخرى لا يد لهذا الانسان فيها، كاستعمال إبر ملوثة من مصاب أثناء عملية الطبابة، وعلى فرض أنه أصيب بالعدوى نتيجة عمل غير مشروع، فإن باب التوبة مفتوح وربه غفور رحيم، ولننظر إلى المسألة من باب الرحمة والرأفة والابتلاء، فلا نكون عوناً للشيطان عليهم، يقول محمد البار في هذا الجانب: "وينبغي أن يعامل المجتمع مريض الإيدز بما يستحقه من الشفقة والرحمة، وخاصة أن كثيرًا ممن أصيبوا بهذا المرض الخبيث في بلادنا كان ناتجًا عن نقل الدم في الأساس، وبالتالي هو ضحية من الضحايا دون ذنب اقترفه... ثم على فرض أن الشخص قد ألمّ بخطيئة ثم تاب، فإن في المرض كفارة للمسلم، وواجب المجتمع المسلم أن يعامل هؤلاء المساكين الضعفاء بالشفقة والرحمة"[59]

الخاتمة

بعد إتمام هذه الدراسة فيمكن إجمال ما توصلت إليه من نتائج بالآتي:

1- مرض الإيدز مرض معد وخطير، ولم يكتشف له علاج حتى إعداد هذه الدراسة، وأكبر مسبب له هو الاتصال الجنسي، مع وجود مسببات أخرى كالتلوث بدم مصاب، ولا تنتقل العدوى من خلال الهواء أو الملامسة والمصافحة والعناق واستخدام الأواني...



2- إن التكييف الفقهي لمرض الإيدز أنه مرض الموت، كما أنه عيب من عيوب النكاح.

3- نحت أغلب الدراسات الفقهية إلى حرمة اقتران مصاب بمصاب أو سليم بمصاب، وعمدتها في ذلك: إن في هذا الأمر إلقاء بالنفس إلى التهلكة، ويتنافى مع قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وإن من يقدم على هذا الأمر يشي بأنه ليس أهلاً لإبرام عقد النكاح لاختلال في أهليته، مع وجود بعض دراسات أباحت زواج مصاب بمصاب لانتفاء الضرر، وحفت الجواز بضوابط، ولم يقل بالجواز إلا قلة قليلة.

4- رجحت الدراسة جواز إقدام مصاب بالإيدز على الاقتران بمصاب مثله، مع اتفاقهم على عدم الإنجاب، ولا مانع من قيامهم بالمعاشرة الزوجية، مع استخدام وسائل الأمان. كما ورجحت الدراسة جواز إقدام مصاب بالإيدز على الاقتران بسليم، بشرط إعلام السليم مسبقاً، مع اتفاقهم على عدم الإنجاب، وفي حال تم التأكد من وسيلة طبية مضمونة 100%، فلا يوجد ما يمنع وقوع المعاشرة؛ لانتفاء الضرر عن السليم، وكذلك الأمر بالنسبة للحمل.

توصيات الدراسة

1- توصي الدراسة الجهات المعنية بالتوعية الصحية، توعية الناس بمرض الإيدز، وطرق انتقاله، ومخاطره، وتحديث ما علق في عقول الناس عن هذا المرض، تبعاً لما توصل إليه الطب.

2- توصي الدراسة الجهات المعنية بالتوعية الدينية، توعية الناس إلى أهمية التزام أمر دينها، واجتناب التواصل الجنسي المحرم غير المشروع، وأن في ذلك صلاح دينهم ودنياهم.

3- توصي الدراسة الجهات العلمية، عقد مؤتمر علمي يتعلق بمرض نقص المناعة المكتسبة، وتناول الموضوع من ناحية طبية فقهية حقوقية، يدعى إليه أهل الاختصاص من الحقول المختلفة.

الهوامش

[1] منظمة الصحة العالمية.(2016م). الإيدز والعدوى بفيروسه. تموز. 2016م. www.who.int/features/qa/71/ar.



---

[2] منظمة الصحة العالمية. (2014م). الإيدز والعدوى بفيروس العوز المناعي البشري. صحيفة وقائع رقم 360. تشرين الثاني. 2014م.

[3] The U.S. Department of Health & Human Services.2017. What Are HIV and AIDS?. Official Website. 15/5/2017. https://www.hiv.gov/hiv-basics/overview/about-hiv-and-aids/what-are-hiv-and-aids

[4] الرفاعي، علاء محمد. (2014م). المسؤولية الجزائية عن نقل فيروس الإيدز. رسالة ماجستير. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية. ص:32.

[5] صحيفة المصري اليوم. (2018م). تقرير: كم يبلغ عدد مصابي الإيدز في مصر والشرق الأوسط. تاريخ النشر: 9/10/2018م. www.almasryalyoum.com/news/details/1321437

[6] وزارة الصحة الفلسطينية. (2017م). التقرير الصحي السنوي فلسطين 2016م. فلسطين: تموز 2017م.

[7] الشهادي، عادل. (2009م). القتل العمد فقهاً وقضاءً. دار النهضة العربية. ص:186.

[8] منظمة الصحة العالمية، (2014م). منظمة الصحة العالمية. (2016م). The U.S. Department of Health & Human Services.2017.

[9] The U.S. Department of Health & Human Services.2017

[10] منظمة الصحة العالمية، مرجع سابق.

[11] منظمة الصحة العالمية، مرجع سابق.

[12] منظمة الصحة العالمية، مرجع سابق.

[13] The U.S. Department of Health & Human Services.2017. How Is HIV Transmitted?. Official Website.15/5/2017.www.hiv.gov/hiv-basics/overview/about-hiv-and-aids/how-is-hiv-transmitted

[14] منظمة الصحة العالمية. مرجع سابق.

[15] من القائلين بهذا القول: حنان محمد إسماعيل، انظر: إسماعيل، حنان محمد. (2001م). أحكام مرضى نقص المناعة المكتسبة الإيدز في الفقه الإسلامي. رسالة ماجستير. نابلس: جامعة النجاح الوطنية. ص:72. وأحمد موسى الموسى. انظر: الموسى، أحمد موسى. (1996م). إجراءات الوقاية الزوجية في الفقه الإسلامي من مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز). منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة المجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع. ج:9، ص:47. وجاسم علي سالم. انظر: سالم، جاسم علي. (1996م). المناقشة. منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة المجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع. ج:9، ص:169. وإبراهيم الحمود. انظر: الداني، عبدالله. (2009). تقرير بعنوان: زواج السليمة من مريض الإيدز إهلاك للنفس والنسل. تاريخ النشر: 2007/9/22م. السعودية: صحيفة عكاظ https://www.okaz.com.sa/article/277742

[16] المراجع السابقة.

[17] سورة النساء. الآية 29.

[18] سورة البقرة. الآية195.



[19]أخرجه الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري. (1990م). المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. حديث رقم: 2345. ط:1. ج:2، ص:66، قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وهو حديث تعددت طرقه، وله شواهد، وتلقاه علماء الأمة بالقبول. انظر: تعليق الأرنؤوط على الحديث وتعداد طرقه وشواهده: ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني. (2001م). مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. حديث رقم: 2866. ط:1. ج:5، ص:55-ص:56.

[20] الأشقر، عمر سليمان. (2010م). الأحكام الشرعية المتعلقة بمرضى الإيدز. الأردن: دار النفائس، بحث من كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة. ص:37.

[21]أبو هربيد، عاطف محمد.(2006م). أثر مرض الإيدز على الزوجية وما يتعلق به من أحكام. مؤتمر كلية الشريعة والقانون الدولي الأول "التشريع الإسلامي ومتطلبات الواقع". المنعقد بتاريخ: 3/14/ 2006م. غزة: الجامعة الإسلامية. ص:21.

[22] العمري، دعاء صالح محمد علي. (2014م). الأحكام الشرعية المترتبة على عدوى الإيدز. رسالة ماجستير، الأردن: جامعة اليرموك. ص:52.

[23] الشهراني، حسين بن معلوي. (1437هـ). منع ولي الأمر النكاح بسبب مرض أحد الخاطبين أو أحدهما. مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العلوم الشرعية. العدد: 40، ص:39.

[24] الجندي، أحمد رجاء. (1996م). ملخص لأعمال الندوة الفقهية السابعة، منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع. ج:9، ص:84.

[25]الداني، زواج السليمة من مريض الإيدز إهلاك للنفس والنسل، مرجع سابق.

[26]سالم، المناقشة، مرجع سابق، ج:9، ص:169.

[27]من القائلين بهذا الرأي: عمر سليمان الأشقر، انظر: الأشقر، الأحكام الشرعية المتعلقة بمرضى الإيدز، مرجع سابق، ص:40. سعود الثبيتي، انظر: الثبيتي، سعود بن مسعود. مرض الإيدز نقص المناعة المكتسبة أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية. منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. ج:8، ص:1331، و ج:9، ص:2158. وجاسم علي سالم ، انظر: سالم، المناقشة، مرجع سابق، ج:9، ص:169. وحنان إسماعيل، انظر: إسماعيل، أحكام مرضى نقص المناعة المكتسبة الإيدز في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص:75-ص:76. وعاطف أبو هربيد، انظر: أبو هربيد، أثر مرض الإيدز على الزوجية وما يتعلق به من أحكام، مرجع سابق، ص:22. ودعاء العمري، انظر: العمري، الأحكام الشرعية المترتبة على عدوى الإيدز، مرجع سابق، ص:53. وأحمد موسى الموسى، انظر: الموسى، إجراءات الوقاية الزوجية في الفقه الإسلامي من مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، مرجع سابق، ج:9، ص:47-ص:48. وصبري السعداوي مبارك. انظر: المبارك، صبري السعداوي. (2006م). نقص المناعة المكتسبة الإيدز وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي. مجلة الجمعية الفقهية السعودية. العدد:1. ص:114 وص:124. عبد العزيز الفوزان، انظر: الفوزان، عبد العزيز. (2009م). حكم الزواج ممن أصيب بالإيدز. تاريخ النشر: 2009/10/19م. www.youtube.com/watch?v=jBN_J6qcW8A. وعدد من الأكاديمين في الجامعات السعودية،



منهم: عضو هيئة كبار العلماء قيس آل الشيخ، د.أحمد المرابط، د. إبراهيم الميمن، د. حسن الأزيبي، د.عياض السلمي، د. سعد العصيمي، د. إبراهيم الحمود. انظر: الداني، عبدالله. (2009م). تقرير بعنوان: زواج السليمة من مريض الإيدز إهلاك للنفس والنسل. تاريخ النشر: 2007/9/22م. السعودية: صحيفة عكاظ. https://www.okaz.com.sa/article/277742

[28] المراجع السابقة .

[29]سورة النساء: آية 29.

[30] أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري. (1422هـ). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة. كتاب الطب: باب الجذام. حديث رقم: 5707. ط:1، ج:7، ص: 126.

[31]أخرجه البخاري، (1422هـ)، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، حديث رقم: 5728، 130/7.

[32] من القائلين بهذا الرأي: محمد صالح المنجد، انظر: موقع سؤال وجواب الخاص بالشيخ. 2005/3/21م. سؤال رقم: 69742. https://islamqa.info/ar/answers/69742. والشيخ محمد العريفي .(2011م). https://www.youtube.com/watch?v=uakCev6H4kg.

[33] المنجد، مرجع سابق. العريفي، مرجع سابق.

[34] المنجد، مرجع سابق.

[35] للاستزاده حول مرض الموت وأثره على التصرفات. يمكن الرجوع إلى دراسة: أبو عبية، أسامة محمد سعيد حسين. (2006م). مرض الموت وأحكامه : دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. رسالة ماجستير. بغداد: جامعة بغداد.

[36]الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي. (1313هـ). تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية. ط:1، ج:6، ص:196.

[37]مجمع الفقه الإسلامي الدولي. (1995م). قرار بشأن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) والأحكام الفقهية المتعلقة به. الدورة التاسعة. الإمارات العربية المتحدة: أبو ظبي. تاريخ: 1 – 6 /4/ 1995م. قرار رقم: 90 (9/7).

[38]القليوبي، أحمد سلامة. وعميرة، أحمد البرلسي. (1995م). حاشيتا قليوبي وعميرة. بيروت: دار الفكر. ج:2، ص:245.

[39]الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر. ج: 2، ص:277. الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي. (1994م). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. دار الكتب العلمية، ط:1، ج:33، ص:9. ابن قدامة المقدسي، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الجماعيلي الحنبلي. (د.ت). الشرح الكبير على متن المقنع. دار الكتاب العربي. ج:7، ص:566.

[40]الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (1986م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط2، دار الكتب العلمية، ط:2، ج:2، ص:327.



[41]ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. (1994م). زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة، والكويت: مكتبة المنار، ط:27، ج:5، ص:166. ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، مرجع سابق، ج:7، ص:566.

[42]الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج:2، ص:325. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج:2، ص:277. الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج:4، ص:340. ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، مرجع سابق، ج:7، ص:580.

[43]ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، مرجع سابق، ج:7، ص:580.

[44] القليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، مرجع سابق، ج:3، ص:235.

[45]منظمة الصحة العالمية، مرجع سابق.

[46]النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (د.ت). المجموع شرح المهذب. دار الفكر. ج:15، ص:439. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي. (1968م). المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة. ج:7، ص:273. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج:3، ص:307

[47]الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج:3، ص:307. النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج:15، ص:439. ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج:7، ص:273.

[48]الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج:2، ص:325. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج:2، ص:277. الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج:4، ص:340. ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، مرجع سابق، ج:7، ص:580.

[49] القرآن الكريم، سورة الروم،الآية 21.

[50] ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي النعماني. (1998م). اللباب في علوم الكتاب. ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، ج:15، ص:396.

[51]ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ج:5، ص:166.

[52] The U.S. Department of Health & Human Services.2017

[53]بوزيان، عليان. (2011م). مقصد حفظ نظام الأمة مقاربة مقاصدية. مجلة المسلم المعاصر. العدد: 140. الريسوني، أحمد. (1992م). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب الإسلامي.ط:2، ص:358.

[54]ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشافعي. (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة. ج:9، ص:111.

[55]الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج:2، ص:327. مالك بن أنس، ابن مالك بن عامر الأصبحي المدني. (1994م). المدونة. دار الكتب العلمية. ط:1، ج:2، ص:144. ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج:7، ص:187، وج:7، ص:191.

[56] ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج:7،ص:191.



[57] السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993م). المبسوط. بيروت: دار المعرفة. ج:4، ص:212. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (1991م). روضة الطالبين وعمدة المفتين. ط3، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي. ط:3، ج5، ص:315.

[58] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج:9، ص:124.

[59] البار، محمد علي. (1996م). الإيدز ومشاكله الاجتماعية والفقهية، منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع. ج:9، ص:123.

قائمة المصادر والمراجع

1- إسماعيل، حنان محمد. (2001م). أحكام مرضى نقص المناعة المكتسبة الإيدز في الفقه الإسلامي. رسالة ماجستير، نابلس: جامعة النجاح الوطنية.

2- الأشقر، عمر سليمان. (2010م). الأحكام الشرعية اللمتعلقة بمرضى الإيدز. الأردن: دار النفائس. بحث من كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة.

3- البار، محمد علي. (1996م). الإيدز ومشاكله الاجتماعية والفقهية. منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع.

4- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري. (1422هـ)، صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة. ط:1.

5- بوزيان، عليان. (2011م). مقصد حفظ نظام الأمة مقاربة مقاصدية. مجلة المسلم المعاصر. العدد: 140.

6- الثبيتي، سعود بن مسعود. مرض الإيدز نقص المناعة المكتسبة أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية. منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. العدد الثامن.

7- الجندي، أحمد رجاء. (1996م). ملخص لأعمال الندوة الفقهية السابعة. منظمة المؤتمر الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع.

8- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري. (1990م). المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

9- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشافعي. (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.

10- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني. (2001م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. ط:1.



11- الداني، عبدالله. (2009م). تقرير بعنوان: زواج السليمة من مريض الإيدز إهلاك للنفس والنسل. تاريخ النشر: 2007/9/22م. السعودية: صحيفة عكاظ. https://www.okaz.com.sa/article/277742

12- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر.

13- الرفاعي، علاء محمد. (2014م). المسؤولية الجزائية عن نقل فيروس الإيدز. رسالة ماجستير. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية.

14- الريسوني، أحمد. (1992م). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. ط:2.

15- الزيلعي، فخر الدين. عثمان بن علي بن محجن البارعي. (1313هـ). تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية. ط:1.

16- سالم، جاسم علي. (1996م). المناقشة. منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة المجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع.

17- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993م). المبسوط. بيروت: دار المعرفة.

18- الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي. (1994م). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. دار الكتب العلمية. ط:1.

19- الشهادي، عادل. (2009م). القتل العمد فقها وقضاء. دار النهضة العربية.

20- الشهراني، حسين بن معلوي. (1437هـ). منع ولي الأمر النكاح بسبب مرض أحد الخاطبين أو أحدهما. مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العلوم الشرعية. العدد: 40.

21- صحيفة المصري اليوم. (2018م). تقرير: كم يبلغ عدد مصابي الإيدز في مصر والشرق الأوسط. تاريخ النشر: 10/9/ 2018م. www.almasryalyoum.com/news/details/1321437

22- ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي النعماني. (1998م). اللباب في علوم الكتاب. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

23- أبو عبية، أسامة محمد سعيد حسين. (2006م). مرض الموت وأحكامه : دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي و القانون الوضعي. رسالة ماجستير. بغداد: جامعة بغداد.

24- العريفي، محمد. (2011م). موقع "يوتيوب"

25- https://www.youtube.com/watch?v=uakCev6H4kg.

26- العمري، دعاء صالح محمد علي. (2014م). الأحكام الشرعية المترتبة على عدوى الإيدز. رسالة ماجستير. الأردن: جامعة اليرموك.

27- الفوزان، عبد العزيز. (2009م). حكم الزواج ممن أصيب بالإيدز. تاريخ النشر: 2009/10/19م. www.youtube.com/watch?v=jBN_J6qcW8A



28- ابن قدامة المقدسي، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الجماعيلي الحنبلي. (د.ت). الشرح الكبير على متن المقنع. دار الكتاب العربي.

29- (1968م). المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة.

30- القليوبي، أحمد سلامة. وعميرة، أحمد البرلسي. (1995م). حاشيتا قليوبي وعميرة. بيروت: دار الفكر.

31- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. (1994م). زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة. والكويت: مكتبة المنار. ط:27.

32- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (1986م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية.

33- مالك بن أنس، بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. (1994م). المدونة. ط1، دار الكتب العلمية.

34- المبارك، صبرس السعداوي. (2006م). نقص المناعة المكتسبة الإيدز وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي. مجلة الجمعية الفقهية السعودية. العدد:1.

35- المنجد، محمد صالح. 2005م. موقع سؤال وجواب الخاص بالشيخ. تاريخ النشر: 2005/3/21م. سؤال رقم: 69742. https://islamqa.info/ar/answers/69742

36- منظمة الصحة العالمية. (2016م). الإيدز والعدوى بفيروسه، تموز. 2016م.

37- www.who.int/features/qa/71/ar.

38- منظمة الصحة العالمية. (2014م). الإيدز والعدوى بفيروس العوز المناعي البشري. صحيفة وقائع رقم: 360. تشرين الثاني 2014م.

39- الموسى، أحمد موسى. (1996م). إجراءات الوقاية الزوجية في الفقه الإسلامي من مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز). منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة المجمع الفقه الإسلامي. العدد التاسع.

40- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (د.ت). المجموع شرح المهذب. دار الفكر.

41- (1991م). روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق: زهير شاويش، بيروت: المكتب الإسلامي. ط:3.

42- أبو هربيد، عاطف محمد. (2006م). أثر مرض الإيدز على الزوجية وما يتعلق به من أحكام. مؤتمر كلية الشريعة والقانون الدولي الأول "التشريع الإسلامي ومتطلبات الواقع". المنعقد بتاريخ: 3/14 /2006م. غزة: الجامعة الإسلامية.

43- وزارة الصحة الفلسطينة. (2017م). التقرير الصحي السنوي فلسطين 2016م. فلسطين: تموز 2017م.

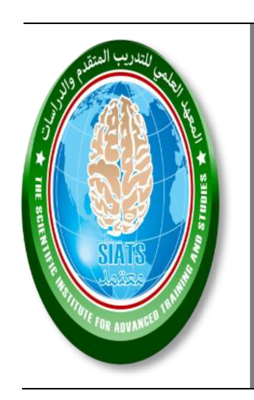


44- The U.S. Department of Health & Human Services.2017. How Is HIV Transmitted?. Official Website. 15/5/2017. www.hiv.gov/hiv-basics/overview/about-hiv-and-aids/how-is-hiv-transmitted

45- The U.S. Department of Health & Human Services.2017. What Are HIV and AIDS?. Official Website. 15/5/2017. https://www.hiv.gov/hiv-basics/overview/about-hiv-and-aids/what-are-hiv-and-aids







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

حوسبة النحو العربي (الواقع – المعوقات – التحديات)

COMPUTERIZATION OF ARABIC GRAMMAR (REALITY - CONSTRAINTS – CHALLENGES)

د. أحمد علي علي لقم

a.loukam@psau.edu.sa

كلية العلوم والدراسات الإنسانية – حوطة بني تميم

جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز السعودية

د. السيد محمد سالم

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

جامعة السلطان زين العابدين بترنجانو – ماليزيا

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

There is no doubt that we have to utilize from computer technology in grammatical studies; the use of computer in the grammar lesson became widespread, which in turn led to the rise of many branches of language, such as translation, declension, … Etc. Also the grammar lesson will be better and more useful to the student while using computer technology. This research aims to create a vision of constraints for using computer in Arabic grammar and shows realistic solutions to facilitate the process of computing grammar based on Arabic grammar and technical developments, this will make it easier and more useful for learners, teachers and researchers. This study is expected to develop a curriculum to facilitate the process of computing Arabic grammar based on scientific objectives, best selection of the linguistic elements that constitute the grammatical material in the field of computing, and takes benefits from the research experiences.

Keywords: Grammar, Constraints, Challenges, Reality, Computing.



ملخص البحث

لا شك أنه لا بد من الإفادة من التقنية الحاسوبية في الدراسات النحوية، فقد أضحى استخدام الحاسب الآلي في الدرس النحوي منتشرا انتشارًا واسعا مما أدى بدوره إلى نهوض كثير من الفروع اللغوية كالترجمة والتصريف ونحوها، كما أن الدرس النحوي يمكنه أن ينشط بما هو أفضل وأكثر فائدة للدارس باستعمال تقنية الحاسوب. إن هذا البحث يتجه نحو وضع تصور ورؤية لمعوقات حاسوبية النحو العربي وطرح حلول واقعية نابعة من لُباب القواعد النحوية، والتطورات التقنية، لتسهيل عملية الحوسبة للقواعد النحوية؛ مما يسهل على الدارسين والمعلمين والباحثين الاستفادة والتطبيق. إن المتوقع من هذه الدراسة هو وضع منهج لتسهيل عملية الحوسبة للقواعد النحوية يقوم على ضبط أهدافه ضبطا علميا دقيقا، والانتقاء الممعن للعناصر اللغوية التي تشكل المادة النحوية في مجال الحوسبة، والاستفادة بما حققه البحث من تجارب.

الكلمات المفتاحية: النحو، معوقات، تحديات، واقع، حوسبة.



مقدمة: الإفادة من التقنية الحاسوبية في مجال النحو العربي

أصبح العالم في القرن الحادي والعشرين يعيش في ظل ثورة علمية ومعلوماتية وتقنية كبيرة اتسمت بالسرعة والكفاءة، وقد شهد عالمنا المعاصر قفزة كبرى من المعلوماتية جعلت من العلوم والمعرفة ثروة كبرى في حاجة إلى فكر وعقل ناقدين لتفعيل استخدام هذه المعلومات الهائلة بما يحقق حاجات المجتمع[1]، والمطالع لمجال الحوسبة النحوية خصوصا أو اللسانيات الحاسوبية عموما يجد الدراسات المتعلقة بها والبحوث العلمية التي تناولتها قد ازدهرت في هذه الآونة في محيطنا العربي ويوجد جهود لعدد من الباحثين[2] لا بأس به في هذا الميدان الذي تتلاقى فيه العلوم اللسانية وعلوم الحاسوب، ومن خلالها يعرف كيف نشأ هذا التوجه؟

ونستطيع أن نقول إن إهمال هذا الميدان يضر بالعربية ويخل بسرعة الدرس والبحث اللغوي في التطور العصري، وربما انعكس هذا الضرر على سائر النشاط العربي في جميع المجالات، والمعروف أن الحواسيب الآلية مثلت ثورة ما بلغه العلم الحديث في التقدم التكنولوجي، فقد أضحت الحواسيب من أهم ما تحتاج إليه حياتنا المعاصرة؛ فهي تسهم في إنشاء الحلول لكثير من المشكلات الحياتية المعقدة؛ وذلك بالتواصل والتعامل مع الحواسيب من خلال لغة خاصة أفاد الباحثون من دراسة اللغات الإنسانية في تطويرها وتحديثها.

لقد أضحت معالجة النصوص بالحاسوب متأكّدة عند تصميمها ونشرها وطباعتها أو تخزينها؛ وتشكّل هذه النصوص مادّة لسانيّة قابلة للإدراج مباشرة في المعالجة المعلوماتيّة، من هنا تأتي ضرورة إلمام اللسانيين بالمناهج المعلوماتية ليتمكنوا من الولوج بيسر إلى قواميس بمئات الآلاف من المداخل، يرتّبها الحاسوب انطلاقا من قاعدة معطيات حسب ما يُعدّ لها من برمجيّات وما تستخدم فيه من أغراض[3].



إن الإفادة من التقنية الحاسوبية في الدراسات النحوية أصبح ملحا في عصرنا هذا لأن استخدام الحاسب الآلي في الأعمال اللغوية قد انتشر انتشارا واسعا، وقد نهضت الدراسات اللغوية على هذا الأساس نهوضا يضاهي التطور الحديث في سائر أنماط النشاط البشري، ولا سيما النشاط الفكري الذي تعد اللغة أهم وسائله، والنحو العربي من أهم ركائزها ولقد أثبتت الأعمال المقدمة في هذا الجانب أن الدراسات النحوية يمكنها أن تنبعث بمزيد من الضبط والدقة والتصحيح والتقدم إلى ما هو أفضل وأكثر فائدة لدارسها، باستعمال تقنية الحاسوب(4).

إن ترابط النحويين والحاسوبيين يستدعي جملة فرضيات أساسية، من أهمها أن عمل الحاسوبيين يجب أن يكون وسيلة لخدمة النحويين، وليس حصرا له، وهذا لا يعني الجمود على الوضع الحالي للنحو العربي، بل يترك ذلك لعلماء اللغة وباحثيها، وهؤلاء ليسوا مجبرين على أن ينحو نحوا قسريا وفق آراء واجتهادات المتخصصين بالحاسوب أو الجهات المصممة له، ومنها أيضا الأمانة في تمثيل النحو العربي من قبل الحاسوب، ويستوجب ذلك الاستيعاب الكامل لإمكانية إدخال النحو العربي إلى الحاسوب، وإمكانية معالجته داخل الحاسوب(5).

إن بمقدور النحويين والحاسوبيين العرب أن يؤمنوا لهم مركزا مرموقا في حقل اللسانيات الحاسوبية، وأن يمارسوا دورا بارزا في إثرائه إن هُمْ أَوْلَوا اهتمامهم الرئيس بالموضوعات والجوانب ذات الصلة بالنحو العربي وإدخال تقنيات المعلوماتيات في الأوطان العربية(6).

ونستطيع القول: إن علم النحو الحاسوبي نتاج هذا التواصل مع الحاسوب، ويخدم الأهداف والغايات المتعلقة به التي تتحدد في حل المشكلات المعقدة التي تتصل بحوسبة النحو(7).

وقد باتت معالجة اللغة العربية حاسوبيا أمرا في غاية الأهمية، ولا يمكن الحيدة عنه أو تجاهله، لا سيما أن الدراسة الحاسوبية والمعلوماتية حققت نتائج كثيرة وعظيمة للعربية في مجال تعلم اللغات التعريب



والإحصاء اللغوي والترجمة الآلية، والمعالجة الآلية، ومجال التربية والتعليم، وغيرها من المجالات. كما تواجه العربية اليوم تأخرا تقنيا بسبب ضعف الاهتمام بهذا الجانب النحوي(8).

ومن هنا نستطيع أن نستنتج ما لهذا البحث من أثر في تسليط الضوء وتوجيه النظر إلى موضوع وقضية ملحة من قضايا العربية المعاصرة، إننا بالوقوف على هذا البحث نستطيع معرفة كيف نشأ التوجه نحو حوسبة النحو العربي، والأحوال التي ساعدت في تكوين هذا التوجه سواء كانت جهودا فردية أو مؤسسية رسمية، كذلك محاولة معرفة بعض المشكلات التي واجهت الاتجاه الحاسوبي في ضوء خواص النحو العربي، والبرمجة والحوسبة، والوقوف على الحل في علاج تلك المعضلات، وفي هذا البحث يمكننا الوقوف على مراحل تدرج علم النحو الحاسوبي في الدراسات العربية المعاصرة ومسيرة البحث النحوي العربي في اللسانيات الحاسوبية للوصول إلى هدف وطفرة كبيرة وبالغة الأهمية تضع لنا مشروعا لتأسيس القواعد النحوية الحاسوبية العربية، على منهج تطبيقي ونظري في وقت واحد وتسخير العقل الإلكتروني لحل القضايا النحوية.

المبحث الأول: حاسوبية النحو (التعريف والنشأة)

مفهوم حاسوبية النحو:

نستطيع أن نقول إن علم الحوسبة اللغوية هو العلم الذي يهتم بتوظيف الحاسوب وتطبيق مناهج العلوم المعتمدة عليه في دراسة اللغة خاصة في الترجمة الآلية، وتمييز الكلام والذكاء الاصطناعي، أي تلك العمليات التي تقوم بها الآلة بعد أن يلقنها الإنسان المعلومات في حقل معين(9).

ومن هنا يمكن أن نعرف حاسوبية النحو مستفيدين من تعريف الموسى بأنه: نظام بيني، بين اللسانيات وعلم الحاسوب، يعنى بحوسبة جوانب الملكة اللغوية وهي تتألف من مكونين: تطبيقي؛ يهدف لتطبيق القواعد النحوية فعليا على النصوص، ونظري يقوم بتنظير القواعد النحوية برمجيا على الحاسوب(10).



نشأة علم النحو الحاسوبي:

ظهر علم النحو الحاسوبي تزمنا مع عمليات حوسبة اللغة، وقد أشار بعض الباحثين لذلك في دراسته[11] التي تناولت نشأة الاتجاه الحاسوبي في دراسة علوم اللغة العربية، وكيف بدأ فرديا ثم رسميا ومؤسساتيا وأهم الإشكالات التي واجهته والحلول المقدمة لمعالجتها.

المبحث الثاني: الدراسات والتجارب

هناك بعض الدراسات التي تثري هذا المجال الحيوي ويمكن البناء عليها في حوسبة النحو العربي منها:

1. دراسة بوداود، 2007، **القياسات الحاسوبية للكميات الصوتية في التراث**، وقد خلص فيها الباحث إلى أنه رغم فقدان اللغويين القدماء لكل التقانيات المساعدة في حوسبة اللغة، إلا أن أبحاثهم وتقعيداتهم لا ينقصها إلا التفعيل والتوظيف.
2. دراسة جيلالي، 2012، **الترجمة بمساعدة الحاسوب دراسة مقارنة بين TRADOS & SYSTRAN**، وقد خلص فيها الباحث إلى أن الترجمة بمساعدة الحاسوب يعد من الأولويات الأساسية التي ينبغي التركيز عليها في الوقت الراهن، رغم بعدنا الشديد عن ذلك.
3. دراسة نور الدين،2015، **الإنترنت وتعليمية اللغات: قراءة في المواقع العربية**، وقد خلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج منها أن هناك اهتماما عربيا بتوظيف الإنترنت في حقل تعليمية اللغة العربية، غير أننا لاحظنا نقصا مقارنة بالمواقع الأجنبية، من ناحية التصميم وطريقة عرض المادة اللغوية.
4. دراسة خصر، 2001، **الحرف العربي والحوسبة**، وقد خلصت الدراسة إلى عدة أمور أهمها أن ثمت ترابطا بين الحوسبة والدراسات الخاصة باللغة العربية فكل منها يعتمد على الآخر.



5. دراسة الغامدي، 1426، **مساهمة اللغويين العرب في مشاريع معهد بحوث الحاسب والإلكترونيات**، وقد خلصت الدراسة إلى أهمية حوسبة اللغة العربية وتدريسها في أقسام اللغة العربية بجامعاتنا، وأشادت الدراسة بجهود معهد بحوث الحاسب والإلكترونيات بمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.

6. دراسة مخبر الترجمة والمنهجية، 2013، **حوسبة الصرف العربي وتعليميته**، وقد خلصت إلى أن لحوسبة الصرف أهمية كبيرة؛ فقد أصبح من شبه المتفق عليه أن التعامل مع الحاسوب يجب أن يتم باستخدام لغات طبيعية لا اصطناعية، ومن ثم تمثل حوسبة الصرف مطلباً مهما في بناء مختلف التطبيقات اللغوية الحاسوبية.

مدى استفادة البحث الحالي من الدراسات السابقة:

من خلال عرض الدراسات السابقة يتم استنتاج مدى استفادة البحث الحالي من الدراسات السابقة في التالي:

1. يتفق البحث الحالي مع دراسة كل من (الغامدي، 1426هـ، بوسماحه، 2015م، مخبر الترجمة والمنهجية 2013م) في أهمية تدريس مقرر يتناول (حوسبة النحو العربي) بأقسام اللغة العربية بالجامعات العربية، وما يمكن أن يضيفه اكتساب مهارات الحوسبة للنحو العربي، ومدى أهمية حوسبة مقرر الصرف.

2. كما تتفق الدراسات السابقة مع البحث الحالي في وجود ترابط بين الحوسبة والدراسات باللغة العربية كدراسة (خصر، 2001م)، كما أن هناك حاجة ملحة لوجود مقرر (الحوسبة النحوية العربية) لتسهيل عمليات الترجمة التي تأخرت فيها الدول العربية كثيراً عن الدول الأوروبية كدراسة



(جيلالي، 2012م)، وأن تعليم النحو العربي بالإنترنت ينقصه وضع المعايير التربوية والفنية ليؤتي ثماره كدراسة (نور الدين، 2015م).

المبحث الثالث: تطور الحوسبة النحوية

يقوم الإحصاء بتفسير بعض الظواهر اللغوية وتحليلها، ويستطيع أن يتعامل مع البنية المعقدة للسياق اللغوي فيبين لنا علاقات التماسك والترابط بين ألفاظه وجمله وفقراته، وما ربط بين ظاهر العبارات وما تبطنه من إشارات ومعان، كما يمكن للحاسوب أن يقدم بيئة تعليمية متفاعلة، فيمكنه تركيب برامج تقدم آليا عونا تصحيحيا في المواضيع التي يرتكب المتعلمون فيها أخطاء[(12)].

وقد تم إنتاج أنظمة وبرامج الترجمة الآلية والتطبيقات اللسانية الحاسوبية، وكان بعضها تجارياً بحتاً، تغذى به الحواسيب لتترجم جملا مكتوبة أو منطوقة ومصطلحات كاملة في مجالات محددة أهمها السياحية والتجارية والمرتبطة بالخدمات كمصطلحات التحية والاستفسار عن الأسعار والأماكن والزمن وغيرها[(13)]

.

وتتعدد المصطلحات الدالة على اللسانيات الحاسوبية والتي عكف الباحثون على استخدامها سواء أكان ذلك في المراجع الأجنبية أم العربية، مما يسبب مشاكل في توظيف المصطلح وترجمته إلى اللغة العربية[(14)]. **وفيما يلي بيان موجز لمراحل هذا التطور**:

1. استخدم الحاسوب في الخمسينات والستينات كآلة لسحق الأرقام، واقتصرت تطبيقاته على النواحي التجارية ذات الطابع الرقمي وذلك بهدف إصدار الفواتير.
2. تطور الحاسوب في السبعينات ليصبح آلة لمعالجة المعلومات من حيث التخزين والاسترجاع والحذف والإضافة.



3. انتقل في الثمانينات من آلة لمعالجة المعلومات إلى آلة لمعالجة المعرفة، وعندها حدثت المواجهة الحاسمة بين الحاسوب ومنظومة اللغة بوصفها أداة تكوين هذا العقل المولد للمعارف الجديدة أي الحاسوب، وظلت العلاقة بين اللغة والحاسوب تتوثق وتتأصل بصورة لم يسبق لها مثيل، وقد فرضت عليه المواجهة مع اللغة ضرورة الارتقاء بكثير من خصائصه وقدراته، حتى يتهيأ لهذا اللقاء المثير، وقد شملت نواحي ارتقائه زيادة سرعته الحاسوبية، وسعة ذاكرته، وطاقة تخزين وسائطه المغناطسية والضوئية، والأهم من ذلك الارتقاء بأساليب البرمجة، وخير دليل على ما أحدثته اللغة في تطوير منظومة الحاسوب، نذكر أهم التطبيقات الأساسية للجيل السادس من الحواسيب الذى طورته اليابان، حيث نلاحظ الترابط العضوي بين منظومة الحاسوب وتطبيقاته وعلاقتها باللغة، فهناك أربعة تطبيقات أساسية للجيل السادس من الحواسيب وهى:

1. النظم الخبيرة.
2. الترجمة الآلية.
3. النظم الذكية للإنسان.
4. تطبيقات مساندة للحاسوب للتصميم والتصنيع.

إن كل هذه التطبيقات التكنولوجية بحاجة ماسة إلى النحو كمكون رئيس من مكونات اللغة، فالنظم الخبيرة تحتاج لتخزين المعارف، التي تؤسس عليها خبرتها، وبالتالي فهي بحاجة إلى اللغة، بوصفها أهم وسيلة من وسائل نقل المعرفة والنظم الذكية للإنسان الآلي تحتاج إلى قدرات لغوية كي تستوعب الأوامر، وتتواصل مع الإنسان البشرى، أما الترجمة الآلية فهي بحكم طبيعتها تطبيق لغوى صرف.[15]



المبحث الرابع: أهمية حوسبة النحو العربي

اتضحت أهمية اللغة من خلال تطور نظم المعلوماتية عبر مراحلها المتعددة، فخلال نصف القرن المنصرم تطور الحاسوب تطورات نوعية، أدت به في النهاية إلى مواجهة حاسمة مع منظومة اللغة على اتساعها[16].

وقد عقد مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بتونس عام 1987م الملتقى الدولي الرابع للسانيات، واتخذ له موضوعا ((اللغة العربية والإعلامية)) وتناول دواعي حوسبة اللغة العربية وعوائدها وعوائقها.

وتناول مؤتمر الكويت للحاسوب المنعقد عام 1989 عدداً من التطبيقات المتعلقة باللسانيات العربية الحاسوبية، كالترجمة وتعلم النحو العربي.

واستشرف محمد كاظم البكاء في ندوة الحاسبات واللغة عام 1992 وجوها من تأصيل نظامية اللغة العربية في أعمال الأوائل، وألمح إلى مشروعه في استخدام الحاسوب في برمجة قواعد اللغة العربية[17].

وانعقد مؤتمر قضايا اللغة العربية وتحدياتها في الجامعة الإسلامية بماليزيا عام 1996 قدم فيه محمد أكرم بحثا بعنوان (الحاسوب والتحليل الصرفي في العربية).

كما أعدت مجموعة من البرامج كبرنامج نظام التحليل الصرفي باستخدام الحاسوب ليحيي هلال، وبرنامج التحليل الصرفي باستخدام الحاسوب الذى أعده مأمون الحطاب وزميله، وكذا البرنامج الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وهو نظام نحوى صرفي للعربية.

وحوسبة النحو العربي يساعد في تعليم اللغة العربية ويمكن أن يكون وسيلة مناسبة لتعليم الفصحى، ويمكن أن يكون وسيلة فعالة للقضاء على العامية من خلال التصحيح الفوري للحن بالفصحى، أو تصحيح الأخطاء اللفظية في تشكيل أواخر الكلمات أو غير ذلك[18].



وتكمن الغاية من حوسبة النحو في تقديم توصيف شامل ودقيق للنظام اللغوي للحاسوب، تمكنه من مضاهاة الإنسان في كفاءته وأدائه النحوي، فيصبح قادرا على تركيب القواعد وتحليليها، فالحاسوب بذاكرته المستوعبة يمكنه أن يؤدى شطرا صالحا من مهمة التصحيح، ويصحح النطق إذا عثر به اللسان[19].

ومن منظور معالجة القواعد التي تحكم اللغات الإنسانية آليا بواسطة الكمبيوتر أثبتت اللغة العربية جدارتها كلغة عالمية حيث يسهل تطويع النماذج المبرمجة المصممة للغة العربية لتلبية مطالب اللغات الأخرى وعلى رأسها الانجليزية وذلك بفضل توسطها اللغوي[20].

العناصر والمستويات:

إن مستويات التركيب اللغوي هي الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي، ويمكن أن ننجح في حوسبة هذه المستويات وما يخصنا هنا حصر القواعد اللغوية. والمعالجة الآلية لتلك القواعد على شقين أساسين[21]:

الشق الأول: نظم البرمجة المستخدمة في المعالجة الآلية بواسطة الكمبيوتر للفروع للقواعد النحوية:

1. النظام الصرفي الآلي الذي يقوم بتحليل الكلمات إلى عناصرها الاشتقاقية والتصريفية أو يعيد تركيبها من هذه العناصر.
2. نظام الإعراب الآلي الذي يقوم بإعراب الجملة والكلمات آليا.

الشق الثاني: ويتضمن التطبيقات التي تقوم على النظم اللغوية السابقة الذكر والتي تشمل التدقيق الهجائي والنحوي.



المبحث الخامس: تحديات حوسبة النحو العربي

إن التحديات التي تواجه الحوسبة النحوية تضع على عاتقنا، فنحن مسؤولون أفرادا ومؤسسات عن الولوج في هذا العصر بالتقنيات النحوية المدروسة، ولقد بات واضحا ضرورة معالجة القضايا الآتية:-

- تحليل اللغة العربية آليا صرفيا ونحويا.
- الإفادة من الحاسوب في التدقيق الصرفي والنحوي.

كما توجد تحديات كثيرة أمام حوسبة النحو العربي؛ فقضية الحوسبة متشعبة الوجوه فمن أصنافها النحو والصرف حتى تنتهي بالإبداع والابتكار، الأمر الذي يتعلق بخائص اللغة نفسها وطبيعتها في استخداماتها المعلوماتية.[22]

وقد اتضح بما لا يدع مجالا للشك طواعية ومرونة القواعد النحوية للقوالب التقنية لاحتواء النظم الحاسوبية والبرمجيات وتعامل الأجهزة والمعدات.

وقد اتسع سوق المعلوماتية العربي فأتاحت شركة "ميكروسوفت" النظم المعلوماتية التي تراعي خصوصية لغتنا العربية وبعض القواعد النحوية[23].

وثمة إشكالات أخرى متمحورة ووضع خوارزميات للنحو العربي وتطبيق الأوزان، كذلك فإنه لم تتوفر بعد التطبيقات التي تفي بحاجة المستفيد، كذلك فإن ضعف المصطلحات وفقدانها الذي أصبح عائقاً مهماً أمام تعريب المعلومات ونشرها والإفادة منها على أحسن الوجوه.

يضاف إلى ذلك أن التقييس لم يؤدّ دوره إلا في بعض الحالات النادرة، فالمواصفات العربية لم تطبق في غالبيتها، لأن الأقطار العربية لم تتخذ الإجراءات العملية لتطبيقها (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996).



ولعل من هذه التحديات أيضا عدم اقتناع الشركات المصنعة للحواسيب بضرورة استنباط نظام تشغيل عربي التصميم والتطوير والإفادة يخدم القواعد النحوية ويستفيد منها(24).

فتعريب الحاسوب متطلب لتطبيق القواعد النحوية على الترجمة الآلية من العربية إلى اللغات الأجنبية وبالعكس.(25)

أما إذا كان مطلبنا تمكين الحاسوب من تحديد الأخطاء النحوية وتصويبها أو تقديم بدائل لها فقد فيسعفنا في ذلك ما تمخضت عنه الدارسات، كذلك استقراء ما توصلت إليه الدارسات اللغوية من الأخطاء النحوية الشائعة لدى من يكتبون بالعربية لتكون مرجعا هاديا في التصويب الآلي(26).

المبحث السادس: توصيف النظام الإعرابي نموذجا للحاسوبية

يعد هذا المنحى استكمالا لتمكين الحاسوب من القراءة الصحيحة للنصوص العربية غير المشكولة. فالإعراب المتداول في قاعات الدرس بما هو عملية ذهنية تنتظم في نسقها الخاص ونموذجها الهيكلي المنضبط بمقولات عيار مخصوص؛ فقد تصدر له من الباحثين من عول في ذلك على أربع خطوات إجرائية تعتمد أربع قوائم تحوي فيها كل قائمة مجموعة من البدائل، ويقع الاختيار على إحدى تلكم البدائل بناء على ثبت مستدخل في ذاكرة الحاسوب مسبقا ويستدل فيه بقرائن السياق على أنه لا بأس أن نحاول نهجا آخر في توصيف نظام الإعراب للحاسوب وحسبنا في هذا المبحث لزوم القصد وغاية القصد من توصيف نظام الإعراب من تمكين الحاسوب من تعيين حركات أواخر الكلم (27).

وقد ذكرت كنالي(28) أنه يلزمنا بادئ الأمر تصنيف كلم العربية إلى المبني والمعرب؛ ذلك أن المبني سيستدخل في الحاسوب، على هيئة لا تتغير، فلا يحتمل غير وجه واحد لقراءته أو لضبط آخره. وسيفضينا ذلك إلى حصر جهدنا على الاسم المعرب والفعل المعرب، فنستثني الحروف والفعل الماضي وفعل الأمر والأسماء المبنية؛ كونها جميعا تلزم بنية وحيدة في جميع أحوالها ومواقعها السياقية، ويكون أمر ضبطها بالشكل



منوطا بتوصيف النظام المورفولوجي لأبوابها النحوية بابا بابا، وسنستثني كذلك ما يجيء في باب المعرب مما لا تتبدل حركة آخره كالمثنى وجمع المذكر السالم والأسماء الخمسة والأفعال الخمسة والمضارع المجزوم معتل الآخر؛ معولين في ذلك على سلامة النص من الأخطاء النحوية، وقاصرين جهدنا على التشكيل فحسب، لا التدقيق اللغوي.

ويبقى أن ندرك أن المعالجة الآلية –على قصورها النسبي– من شأنها أن تنجز أعمالا ضخمة وتختزل جهودا جبارة وتوفر أموالاً طائلة لما تتصف به من قدرة عالية في السعة الاحتوائية وسرعة فائقة في المعالجة الزمنية، فتشكيل بني البشر لكتاب أو نص مثلا سيستغرق أضعاف الجهد والزمن الذي تستغرقه مراجعة ذلك الكتاب أو النص بعد تشكيله آليا بواسطة الحاسوب[29].

الخاتمة

يخلص البحث إلى عدد من التوصيات وهي:

1. ضرورة تتضافر الجهود في مجال حاسوبية النحو العربي بين اللغويين والحاسوبيين في برمجة الأنظمة اللغوية، وتحليلها ومعالجتها آلياً.
2. ضرورة توطيد العلاقة بين النحويين والحاسوبيين وجعلها علاقة تكاملية؛ ومن قبيل تبادل المصالح.
3. الترابط النحويين والحاسوبيين يقوم على عدد من الفرضيات من أهمها أن عمل الحاسوبيين يجب أن يكون وسيلة لخدمة النحويين.
4. وجوب نشر الوعي الحاسوبي بين النحويين من تشجيع المؤسسات التعليمية وبخاصة الجامعات على تخصيص مقرر دراسي يعنى بحوسبة النحو العربي، وإيجاد تخصص جديد يتبع قسم اللغة العربية، بمسمى " بكالوريوس في حوسبة اللغة العربية(قسم النحو العربي)



5. وجوب تطوير عمل المجامع اللغوية لمواجهة تحديات حوسبة النحو والشروع في البرمجيات لوضع إطار تقنية المعلومات من منظور نحوي.

6. طبع الرسائل الجامعية التي كتبت باللغة العربية عن قضايا استخدام النحو في الحاسوب.

7. عدم ترك أمر البرامج الحاسوبية العربية بيد الشركات ومراكز البحوث الغربية بل ينبغي أن يصممها أبناؤها.

8. تشكيل منتدى لرواد المحتوى الرقمي العربي من المؤسسات والهيئات ذات العلاقات بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات وجمعيات الحاسبات.

9. ضرورة الاشتغال اللغوي في مجالات تيسير النحو العربي وحوسبته للإجابة عن نماذجه دون عسر مثل النحو التوليدي والتحويلي ونحو الحالات الإعرابية.... إلى آخره.

10. العناية بالفروق النحوية التي تسعف هندسة اللغة وإثراء حوسبتها بمستويات الدلالة وسياقات تغييرها المجازية ونحوها.

11. هناك فرق واضح بين النحو العلمي والنحو التعليمي، وتعليم اللغات ولا بد من التفريق بين هذه المستويات في البرمجة القواعدية.

12. إعادة ترتيب الدروس النحوية وفق التدرج المعرفي والتعليمي والاجتهاد وضع الألعاب التعليميةباستخدام الحاسب.

13. تصميم موقع إلكتروني يشمل كل القواعد النحوية مقسمة على فئات ومستويات دراسية، يرجع إليه المبرمجون ليجدوا أكثر من طريقة لشرح وتطبيق القواعد مما يسهل طريقة برمجتها.

والله من وراء القصد،،



الهوامش

---

(1) انظر: عبد الرحمن، محمد. (1436). أنظمة اللغة العربية في ضوء البرمجيات الحديثة. مؤتمر اللغة العربيّة والدراسات البينيّة: الآفاق المعرفيّة والرهانات المجتمعيّة. الرياض.

(2) من هذه الجهود محاولة إبراهيم أنيس في محاضراته: طرق تنمية الألفاظ في اللغة العربية. مطبعة النهضة الجديدة. مصر.1966م، ومحمد مراياتي في: تعامل الأجهزة والمعدات مع الحرف العربي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس. 1996م. ضمن كتاب: استخدام اللغة العربية في المعلوماتية (79)، وأحمد أبو الهيجاء في: المواصفات والمقاييس لتعريب المعلوماتية. تونس. 1996م ضمن كتاب: استخدام اللغة العربية في المعلوماتية (180)، ومازن الوعر في: اللسانيات والحاسوب واللغة العربية. صحيفة رؤى ثقافية. دمشق. العدد (4). 2003م. (23)، وسالم الغزالي في: المعالجة الآلية للكلام المنطوق: التعرف والتأليف. ضمن كتاب: استخدام اللغة العربية في المعلوماتية (72)، وموسى زمولي في: التجارب الراهنة حول حوسبة النصوص التي تعتمد اللغة العربية. مجلة اللغة العربية. المجلس الأعلى للغة العربية. الجزائر. العدد السابع. 2002م. (274)، ومحمد علي الزركان في: اللسانيات وبرمجة اللغة العربية في الحاسوب. مجلة المنهل. العدد (504) المجلد (54). 1993م. ضمن موقع: اللغة العربية تعلما وتعليما (55)، ومحمد بن أحمد في: اللغة العربية والنظم الحاسوبية والبرمجيات. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس. 1996م. ضمن كتاب: استخدام اللغة العربية في المعلوماتية (125)، والعفيف الأخضر في: الأصولية تعيق تطور العربية. القاهرة. 1997م. ضمن كتاب: قضايا فكرية. الكتاب السابع والثامن عشر. (244).

(3) عبيد، راضية عبد الرحمن. (2015). نحو بناء قاموس عربيّ إلكترونيّ وفق الأسس التجريبيّة لنظريّة النحو المعجم. مؤتمر اللغة العربيّة والدراسات البينيّة: الآفاق المعرفيّة والرهانات المجتمعيّة. الرياض. ص2.

(4) الأنصاري، عبد الله. (1435هـ). علاقة النحو العربي بالبرمجة الآلية للغة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كلية اللغة العربية.

(5) خضر، محمد. (1996). الحروف العربية والحاسوب. الأردن: مجمع اللغة العربية الأردني. ص2.

(6) علي، نبيل. (2006). اللغة العربية والحاسوب. دمشق: مجمع اللغة العربية – المؤتمر السنوي الخامس: اللغة العربية في عصر المعلوماتية. ص111.

(7) استيتية، سمير شريف. (2005). اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج. ط1. الأردن: عالم الكتب الحديث. ص107.

(8) وليد، الحاج. (2007). اللغة العربية ووسائل الاتصال الحديثة. عمان: دار البداية. ص22.

(9) R.M.BAALABAKI, DICTIONARY OF LINGUISTIC TERMS, PAGE.110

(10) الموسى، نهاد. (2005). حصاد القرن في اللسانيات. الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان. (47/2).

(11) العارف، عبد الرحمن. توظيف اللسانيات الحاسوبية في خدمة الدراسات اللغوية العربية " جهودٌ ونتائج " ملحق الثقافية (الجزيرة) الخميس 28 ذو الحجة 1432 العدد 353.

(12) بوزيدي، نعيمة. (2014). اللغة العربية والحاسوب أو حوسبة اللغة العربية. المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية. الجزائر. ص196.

(13) الواسطي، سلمان داود. (2000). التفاعل بين الإنسان والآلة في الترجمة الحاسوبية. مجلة التعريب. العدد 20. دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة. ص7.

(14) باب أحمد، رضا. (2008). اللسانيات الحاسوبية مشكل المصطلح والترجمة. الجزائر: جامعة تلمسان. ص2.

(15) وليد، إبراهيم. اللغة العربية ووسائل الاتصال الحديثة. مرجع سابق. ص22.

(16) المرجع السابق.



[17] الموسى، نهاد. (2000). اللغة العربية وتحديات العصر. بحث مقدم إلى مؤتمر التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص39.

[18] وليد، إبراهيم. اللغة العربية ووسائل الاتصال الحديثة. مرجع سابق. ص33.

[19] الموسى، نهاد. اللغة العربية وتحديات العصر. مرجع سابق. ص 39.

[20] حسني، يوسف. (2007). اللغة العربية بين الأصالة والمعاصرة خصائصها ودورها الحضاري وانتصارها. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. ص333.

[21] شاشة، فارس. (2008). المعالجة الآلية للغة العربية إنشاء نموذج لساني صرفي إعرابي للفعل العربي. جامعة الجزائر: كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية. ص2.

[22] انظر: أبو هيف، عبد الله. (2004). مستقبل اللغة العربية: حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجا. مجلة التراث العربي. العدد 93 – 94.

[23] المرجع السابق.

[24] المرجع السابق.

[25] خضر، محمد. (2008). اللغة العربية والترجمة الآلية المشاكل والحلول. الأردن: الجامعة الأردنية. ص16.

[26] كنالي، وجدان. (2011). اللسانيات الحاسوبية العربية: الإطار والمنهج. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. البنك الإسلامي للتنمية. ماليزيا. ص12.

[27] المرجع السابق، ص14.

[28] المرجع السابق.

[29] المرجع السابق، ص16.

المصادر والمراجع

1. استيتية، سمير شريف. (2005). اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج. الأردن: عالم الكتب الحديث.
2. أمين، محمد زينب. (2000). إشكاليات حول تكنولوجيا التعليم. ط1. المنيا – مصر: دار الهدى للنشر والتوزيع.
3. الأنصاري، عبد الله. (1435هـ). علاقة النحو العربي بالبرمجة الآلية للغة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كلية اللغة العربية.
4. باب أحمد، رضا. (2008). اللسانيات الحاسوبية مشكل المصطلح والترجمة. الجزائر: جامعة تلمسان.
5. البعلبكي، رمزي. (1991). معجم المصطلحات اللغوية. بيروت: دار العلم للملايين.
6. البكاء، محمد. (2005). الحاسوب لطلبة العلوم الإنسانية اللغة العربية. الكويت: مكتبة الفلاح.



7. بوداود، إبراهيمي. (2006). القياسات الحاسوبية للكميات الصوتية في التراث. الجزائر: جامعة وهران.
8. بوزيدي، نعيمة. (2014). اللغة العربية والحاسوب أو حوسبة اللغة العربية. المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية. الجزائر.
9. بوسماحة، سارة. (2015). الصناعة المعجمية العربية الحديثة بين التقليد والتجديد "المعجم الوسيط" أنموذجا. الجزائر: جامعة وهران.
10. الجندي، أنور. (د.ت.). اللغة العربية بين حماتها وخصومها. القاهرة – مصر: مطبعة الرسالة.
11. جنكيز، جيل. (2005). أثر برنامج التغطيس "التواصل الدائم" باللغة العربية الفصحى المطبق في روضة للأطفال العرب على علاماتهم في القراءة والتعبير في المدرسة الابتدائية. ترجمة: د. عبد الله الدنان؛ و أ. يونس حجير. ط1. دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع.
12. جيلاني، بسكك. (2012). الترجمة بمساعدة الحاسوب دراسة مقارنة بين SYSTRAN & TRADOS. الجزائر: جامعة وهران.
13. الحاج صالح، عبد الرحمن. (1966). بحوث ودراسات في اللسانيات العربية. الجزائر: موفم للنشر.
14. حبيب، فاطمة الزهراء. (2012). الكتابة الصوتية العربية. الجزائر: جامعة وهران.
15. حسني، يوسف. (2007). اللغة العربية بين الأصالة والمعاصرة خصائصها ودورها الحضاري وانتصارها. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
16. حسين، محمد كامل. (2008). اللغة العربية المعاصرة. القاهرة – مصر: دار المعارف.
17. حطاب، مأمون. (2006). تجربة دار حوسبة النص العربي في معالجة النص العربي حاسوبيا. عمان – الأردن.
18. حمدان، محمد زياد. (1986). وسائل وتكنولوجيا التعليم مبادؤها وتطبيقاتها في التعليم والتدريس. من سلسلة وسائل التربية الحديثة (2). ط2. عمّان – الأردن: دار التربية الحديثة.
19. خاطر، محمود شكري. (1981). طرق تدريس اللغة العربية والتربية الدينية في ضوء الاتجاهات التربوية الحديثة. القاهرة – مصر: دار المعرفة.



20. خالد، نزيه. (2006). الجودة في الإدارة التربوية والمدرسية والإشراف التربوي. ط1. عمّان – الأردن: دار أسامة. المشرق العربي.

21. خضر، محمد. (1996). الحروف العربية والحاسوب. الأردن: مجمع اللغة العربية الأردني.

22. خضر، محمد. (2001). الحرف العربي والحوسبة. الموسم الثقافي لمجمع اللغة العربية. عمان – الأردن.

23. خضر، محمد. (2008). اللغة العربية والترجمة الآلية المشاكل والحلول. الأردن: الجامعة الأردنية.

24. الخليف، محمد بن ناصر. (2008). مهارات التواصل اللغوي – حقيبة تدريبية. مشروع تطوير استراتيجيات التدريس، الإدارة العامة للإشراف التربوي، وزارة التربية والتعليم، المملكة العربية السعودية.

25. خميس، محمد عطية. (2003). تطور تكنولوجيا التعليم. القاهرة – مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

26. خميس، هيام. (2001). رجل التقانة والمستقبل أ.د. فخر الدين القلا. ط1. دمشق – سوريا: دار الوثائق.

27. الدنّان، عبد الله. (د.ت.). تعليم اللغة العربية الفصحى لأطفال الرياض بالفطرة. النظرية والتطبيق. دمشق – سوريا: دار البشائر.

28. ديب، أوصاف. (2012). واقع توظيف تقنيات التعليم في ماجستير تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها تصور مقترح لمفردات مقرر تقنيات التعليم. مجلة جامعة دمشق. المجلد 28. العدد 2.

29. رواي، صلاح. (1993). فقه اللغة وخصائص العربية وطرائق نموها. ط1. رفح: مكتبة الزهراء.

30. الزهراني، مرضي. (2007). المدخل التقني في تعليم اللغة العربية مفهومه وأسسه ومطالبه وتطبيقاته. المؤتمر العالمي الأول للغة العربية وآدابها: إسهامات اللغة والأدب في البناء الحضاري للأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

31. السيد، محمود أحمد. (1988). في طرائق تدريس اللغة العربية. دمشق – سوريا: جامعة دمشق.

32. شاشة، فارس. (2008). المعالجة الآلية للغة العربية إنشاء نموذج لساني صرفي إعرابي للفعل العربي. جامعة الجزائر: كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية.



33. الشاطر، جمال محمد. (2005). أساسيات التربية والتعليم الفعّال. عمان – الأردن:. دار أسامة للنشر والتوزيع.

34. شايل، كارول. (2007). تطبيقات الحاسب الآلي في اكتساب اللغة الثانية أسس للتعليم والقياس والبحث العلمي. ترجمة سعد القحطاني. الرياض: جامعة الملك سعود.

35. شحاته، حسن. (1991). أساسيات التدريس الفعال في العالم العربي. ط3. القاهرة – مصر: الدار المصرية اللبنانية.

36. شرف، عبد الباقي، وآخرون. (2012). المشاريع الحاسوبية على اللغة العربية والقرآن بجامعة ليدز. المملكة المتحدة: جامعة ليدز.

37. شمى، نادر؛ وإسماعيل، سامح. (2008). مقدمة في تقنيات التعليم. ط1. عمان: دار الفكر.

38. أبو شنب، ميسا. (2007). تكنولوجيا تعلّم اللغة العربية في الحلقة الأولى من التعليم الأساس. رسالة ماجستير، كلية الآداب والتربية بالأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك.

39. الصالح، صبحي. (1970). دراسات في فقه اللغة. ط4. بيروت – لبنان: دار العلم للملايين.

40. العارف، عبد الرحمن. (1432هـ). توظيف اللسانيات الحاسوبية في خدمة الدراسات اللغوية العربية " جهودٌ ونتائج ". ملحق الثقافية (الجزيرة). العدد 353.

41. عبد الرحمن، محمد. (1436). أنظمة اللغة العربية في ضوء البرمجيات الحديثة. مؤتمر اللغة العربيّة والدراسات البينيّة: الآفاق المعرفيّة والرهانات المجمتعيّة. الرياض.

42. عبد المجيد، عواطف. (2010). تعليم اللغة العربية بوساطة الحاسب الآلي. المدينة المنورة: جامعة طيبة.

43. عبيد، راضية عبد الرحمن. (2015). نحو بناء قاموس عربيّ إلكترونيّ وفق الأسس التجريبيّة لنظريّة النحو المعجم. مؤتمر اللغة العربيّة والدراسات البينيّة: الآفاق المعرفيّة والرهانات المجمتعيّة. الرياض.

44. على، نبيل. (1988). اللغة والحاسوب. الكويت: مؤسسة تعريب الكويتية.

45. علي، نبيل. (2001). اللغة العربية وتحديات العولمة. عمان: مجمع اللغة العربية الأردني.

46. علي، نبيل. (2006). اللغة العربية والحاسوب. دمشق: مجمع اللغة العربية – المؤتمر السنوي الخامس: اللغة العربية في عصر المعلوماتية.



47. الغامدي، منصور. (1426هـ). مساهمة اللغويين العرب في مشاريع معهد بحوث الحاسب والإلكترونيات. الرياض: معهد بحوث الحاسب والإلكترونيات – مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.

48. الغامدي، منصور. (1993). الإدراك الآلي للتضعيف في اللغة العربية. السجل العلمي لندوة استخدام اللغة العربية في تقنية المعلومات. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز.

49. الفار، إبراهيم عبد الوكيل. (2004). تربويات الحاسوب وتحديات مطلع القرن الحادي والعشرين. سلسلة تربويات الحاسوب (1). القاهرة – مصر: دار الفكر العربي.

50. الفزالي، سالم. (1996). المعالجة الآلية للكلام المنطوق التعرف والآلية من كتاب: استخدام اللغة العربية في المعلوماتية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة للتربية والثقافة والعلوم.

51. القاضي، هيثم. (2011). أثر تدريس اللغة العربية باستخدام ستراتيجية التعلّم المتمازج في تنمية مهارات التواصل اللفظي لدى طلبة الصف السابع الأساسي في الأردن. الأردن: الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 7.

52. الكلوب، بشير عبد الرحيم. (1993). التكنولوجيا في عملية التعلم والتعليم. ط3. عمان – الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع.

53. كنالي، وجدان. (2011). اللسانيات الحاسوبية العربية: الإطار والمنهج. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. البنك الإسلامي للتنمية. ماليزيا.

54. ماسبري، دوكوري. (2012). تعليم اللغة العربية الإلكتروني نحو نظرية علمية جديدة. مجلة مجمع. العدد الأوّل. ماليزيا.

55. مذكور، علي أحمد. (2003). التربية وثقافة التكنولوجيا. الكتاب رقم (27). ط1. القاهرة – مصر: دار الفكر العربي للتربية وعلم النفس.

56. آل مريع، يحيى. (2013). رسالة أقسام اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين حوسبة اللغة العربية أنموذجًا. المعرض والمؤتمر الدولي للتعليم العالي. الرياض.

57. مصلوح، سعد. (2003). في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية. ط1. جامعة الكويت.



58. معروف، نايف محمود. (1998). خصائص العربية وطرائق تدريسها. ط5. بيروت – لبنان: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

59. معمر، مجدي. (2005). استخدام الحاسوب في التعليم. سلسلة الحاسوب في التعليم (1). فلسطين: وزارة التربية والتعليم العالي.

60. مغاري، نضال. (2016). استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصال الحديثة للنهوض باللغة العربية. المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية. دبي – الإمارات.

61. الموسى، نهاد. (2000). العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

62. الموسى، نهاد. (2000). اللغة العربية وتحديات العصر. بحث مقدم إلى مؤتمر التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

63. الموسى، نهاد. (2005). حصاد القرن في اللسانيات. الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان.

64. النعيمي، علي. (2004). الشامل في تدريس اللغة العربية. ط1. عمّان – الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع. عمّان/ الأردن.

65. نور الدين، بن دحو. (2015). الإنترنت وتعليمية اللغات – قراءة في المواقع العربية. الجزائر: د.ن.

66. النوي، مليكة وآخرون. (2014). حوسبة اللغة العربية، استثمار وانتشار. المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية. دبي. الإمارات.

67. أبو هيف، عبد الله. (2004). مستقبل اللغة العربية: حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجا. مجلة التراث العربي. العدد 93 – 94.

68. الواسطي، سلمان داود. (2000). التفاعل بين الإنسان والآلة في الترجمة الحاسوبية. مجلة التعريب. العدد 20. دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة.

69. وليد، الحاج. (2007). اللغة العربية ووسائل الاتصال الحديثة. عمان: دار البداية.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

ضوابط الإرهاب في الإسلام ومُحاربتهِ للعُنف

Terrorism restrictions in Islam and fighting violence

عمار محمد علي الخُبيّ

abualkhattab2762015@gmail.com

د. محمد فتحي محمد عبد الجليل

2019 /1440

كلية الدراسات الإسلامية المعاصرة (FKI) بجامعة السلطان زين العابدين (UniSZA) – ماليزيا

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO
ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

There has been a hideous misunderstanding and a mismatch between the Islamic concept and the Western concept of terrorism. This was not the direct result of the intercivilizational conflict and the scientific and intellectual vacuum in the contemporary Islamic nation, but there are some forces hostile to Islam, its culture, its civilization, the glories of its nation and its bright history of cultural contribution and creative cultural achievement. The description of Islam as the religion of terrorism and extremism is inaccurate. The current research addresses this point. The aim of the research is to clarify the issue of terrorism in Islam, and that it has controls and conditions to be observed; otherwise, any action is deemed as violent and rejected by Islam which condemns and punishes the doer who solely bears the accountability of his own actions. The researcher reached several conclusions, including but not limited to: To strike fear in the hearts of the enemy without shedding blood is the Islamic concept derived from the word *irhaab.* However, to resort to violence, to spread crimes, and to cause chaos and corruption at the individual or collective level is not accepted by Islam.

Key words: Controls; terrorism; Islam; violence

ملخص البحث

لقد حدث خلط فاضح ولُبس خطير بين مفهوم الإسلام ومفاهيم الثقافة الغربية لمصطلح الإرهاب. ولم يكن ذلك نتيجة الصراع الحضاري والفراغ العلمي والفكري في حاضر الأمة الإسلامية فحسب، بل يقف وراء ذلك بعض القوى المعادية للإسلام وثقافته وحضارته وأمجاد أمته وتاريخها المشرق بالإسهام الحضاري والإنجاز الثقافي المبدع. إن وصف الإسلام بدين الإرهاب والتطرف هو وصفٌ غير دقيق. وهنا تكمن مشكلة هذا



البحث. ويهدف البحث إلى بيان وتوضيح موضوع الإرهاب في الإسلام، وأن له ضوابط وشروط يجب مراعاتها، وما كان خارجاً عن هذه الشروط والضوابط فهو عنف وتطرف يرفضه الإسلام ويحاربه ويعاقب فاعله، وأن صدور أي عنف أو تطرف من أحد المنتسبين إليه لا يعني ذلك أن الإسلام هو دين إرهاب، وإنما ذلك التصرف حُجة على صاحبه، لا حُجة على الإسلام. وقد توصل الباحث إلى عدة نتائج أهمها: أن مفهوم كلمة الإرهاب من المنظور الإسلامي معناه تخويف العدو وترويعه، وليس الاعتداء عليه، وسفك دمه دون وجه حق. وأن مفهوم الإرهاب من منظور غير إسلامي معناه العنف والتطرف، وانتشار الجريمة، وممارسة الفوضى والفساد الفردي والجماعي.

الكلمات المفتاحية: الضوابط, الإرهاب, الإسلام, العُنفِ.

المقدمة

إن وتيرة الإرهاب تتصاعد في عالمنا الإسلامي يوماً بعد يوم، وتزداد تعقيداً وصعوبة أكثر فأكثر، حتى أصبح الإرهاب هو ديدن الإعلام ومادته التسويقية في كثير من الأوقات، وانطلق الكثير من المفكرين والباحثين والكُتاب للخوض في هذا المضمار والمشاركة بأقلامهم وأفكارهم وحسب توجهاتهم ومُعتقداتهم، حتى كَثُر الكلام والغلط حول مفهوم الإرهاب، وما حقيقته؟ وهل الإرهاب القائم اليوم وأثاره الملموسة في كثيرٍ من دول العالم الإسلامي وغيره هو الإرهاب الذي يقصده الإسلام؟ أم هو إرهاب بمفهوم الغرب وعنف وتطرف وعُدوان بمفهوم الإسلام؟ وإذا كان هذا هو تطرف وعُنف فما موقف الإسلام منه؟ بل أصبح المسلم البسيط يتعذر عليه فهم الحقيقة والواقع بسبب كثرة القيل والقال حول موضوع الإرهاب، وأيضاً بسبب التشويش والضجة الإعلامية المكثفة وخاصة الإعلام الغربي، أو الإعلام العربي والإسلامي الذي يرى بعين أمريكا وأوروبي، والذي يُقدم العديد من البرامج واللقاءات حول موضوع الإرهاب وأسبابه وأضراره وعواقبه الحالية وفي المستقبل. ويسعى جاهداً لإلباس الإسلام وأهله بثوب الإرهاب، ويغض الطرف عن الإرهاب الحقيقي



والتطرف القائم الذي تقوم به كثير من الدول العظمى والمستعمِرة تجاه الضعفاء والمساكين والابرياء في كثير من دول العالم وخاصة دول الشرق الاوسط. وتأتي أهمية هذا البحث وسبب اختياره في كونه يسعى الباحث من خلاله إلى بيان وتوضيح المعنى الحقيقي لمفهوم الإرهاب الذي ذكره الله سبحانه في القرآن، وأن معناه الدفاع عن النفس وليس الاعتداء عليها، وأن دين الإسلام هو دين السلام والمحبة والعفو وليس دين العنف والتطرف والكراهية قال سبحانه وتعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}(1)، كما أن الإسلام جاء للمحافظة على الأنفس والأموال والأعراض والحقوق، وبيّن أنه لا يجوز الاعتداء عليها أو استباحتها بدون وجه حق بأي شكلٍ من الأشكال وتحت أي ظرف أو مُبرر، ولا يوجد أي قانون أو دستور على وجه الأرض ينص على حقوق الإنسان ويحافظ عليها كما نص عليها الإسلام وشدد في ذلك، سواءً كان هذا الإنسان مُسلم أو غير مسلم، فقد حفظ الإسلام حقوق الجميع وجرَّم الاعتداء عليها بدون وجه حق في حالتي السِلم والحرب.

المبحث الأول: التعريف بالإرهاب

إن الحديث عن قضية الإرهاب، هو ولوجٌ في عالم الإنسانية بالكامل، فالإنسان بفطرته لا يَتَنَصَّلُ عن قِيَمِهِ الإنسانية إلّا حين تَهُبُّ عليه أحداث طارئة، هي افرازٌ لفقدان مناهج الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية لمسارها الطبيعي المتولدُ نتيجةً لمسارها غير السَّويِّ في معالم الحياة، وما له من دور أيضاً في حدوث صراعٍ في كيانِ الإنسان فينقلب على ذاته، فيتحول من إنسانٍ سوي إلى مخلوق عدوانيٍ يفوق البهائم في طمعها، ووحشيتها. بهذا نتيقن أن الإنسان لا يثور على واقعه سعياً إلى تغييره إلّا بعد أن يعاني صراعاً في عالمه الداخلي المصاغ من واقعه المضطرب، فهذا يعني أن الإرهاب هو انعكاس لواقعٍ يشكو الانفصام بين قيم الخير والشر، وبين الاستواء والانحراف، في اللذات الفردية والجماعية، لذا فإن تحديد ماهية



الإرهاب يُعدُ عمليةً شائكةً وصعبة لصدورها عن أُسس نفسية تابعة لذات فاعلها، لذا لا نجد اتفاق بين الافراد او الجماعات على تحديد حقيقة الإرهاب(2). وإضافةً إلى ذلك فإنَّ ظاهرة الإرهاب تُعدُ من مظاهر العنف الذي تفشى في المجتمعات الدولية، فمنذ أوائل السبعينات من القرن الماضي وكلمة (الإرهاب) ومشتقاتها من أمثال (إرهابي — جماعة إرهابية –الإرهاب المضاد) وغيرها قد غزت بالفعل أدبيات جميع فروع العلوم الاجتماعية. حيث أضحى مصطلح (الإرهاب) من أكثر الاصطلاحات شيوعاً في العالم، في وقت تزداد فيه نسبة الجريمة ارتفاعاً وأشكالها تنوعاً، وأصبح الإرهاب واقعاً مُقلقاً ومُزعجاً. فالمؤلفون في ميادين علم النفس، وعلم الإجرام وعلم الاجتماع، والفكر الديني وغيرها انكبوا على دراسة هذا الموضوع والكتابة عنه من عِدة زوايا، ومن وجهات نظرٍ مختلفة. ورغم ذلك كله لم تتفق أراءهم حول تحديد ماهية الإرهاب وتصنيفه وحصره من خلال تعريف موحد له ومتفق عليه.

المطلب الأول: الإرهاب في اللغة

من خلال البحث والمطالعة في المعاجم وقواميس اللغة العربية القديمة لا يجد الباحث أنها ذكرت مُصطلح الإرهاب بل ذكرت الفعل (رهب، يرهب، رهبة، رهباً، رهبانية) وغيرها، وكلها متضمنة لمعنى الخوف والفزع، ولم يُذكر مُصطلح الإرهاب إلّا في الكُتب والمراجع الحديثة للغة العربية. ورَهَبَ: الراءُ والهاءُ والباءُ أصلان، أحدُهما يدُلُ على خوفٍ، والآخر على دقَّةٍ وخِفةٍ(3). وأرهَبَهُ واسترهَبَهُ: أي أخَافَهُ(4). ورَهِبَ، بالكسر، يَرْهَبُ رَهْبَةً ورُهْباً بالضم، ورَهَباً بالتحريك، أي خاف. ورجُل رَهَبوتٌ. يقال: رَهَبوتٌ خيرٌ من رَحَموتٍ، أي لأنْ تُرْهَبَ خيرٌ من أن تُرْحَمَ. وتقول: أَرْهَبَهُ واسترهبه، إذا أخافَه(5).



المطلب الثاني: الإرهاب في الاصطلاح

لا يوجد اتفاق دولي حول تعريف الإرهاب من ناحية اصطلاحية، وذلك لعدة أمور ومصالح اختلف تعريف مفهوم الإرهاب حسب اختلاف هذه المصالح وقد سبق ذكرها، أمَا مفهوم الإرهاب من منظور إسلامي فقد بينته آيات القرآن الكريم، وزادة في إيضاحه السُنة النبوية المطهرة من خلال أقوال وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم، وسيبين الباحث هنا مفهوم الإرهاب من منظور غير إسلامي، ثم يُبين مفهومه من منظورٍ إسلامي، من باب الإيضاح وتقريب وجهات النظر.

المبحث الثاني: مفهوم الإرهاب وضوابطه من منظورٍ غير إسلامي

المطلب الأول: صعوبة تحديد مفهوم الإرهاب

يرى بعض الباحثين والكُتاب صعوبةً في إيجاد تعريف للإرهاب يمكن الاتفاق عليه واستبعدوا ذلك، بسبب اختلاف وجهات النظر لدى الباحثين عند تعريفهم لمفهوم الإرهاب، إذ كل منهم ينظر إليه عند تعريفه وفق هواه ومصالحة وهذا من جانبٍ، أمَّا من جانبٍ آخر فإن المرء يستطيع تشخيص العمل الإرهابي أو يُحدده بمُجرد رؤيته[6] ومن ثمَّ فإن مسألة التعريف قضية غير مجدية، وهي لا تُغير كثيراً من النظرة إلى الإرهاب ما دامت صورة الإرهاب أمراً مُستقراً في الأذهان ولا يحتاج إلى شرح مُفصلٍ ودقيقٍ لمعرفة مضمونه أو التوصل إلى تعريف مقبولٍ ومقنعٍ له. والحق أن الذي دفع هؤلاء إلى اعتناق هذا الرأي هو عجز المجتمع الدولي على اختلاف هيئاته ومؤسساته من التوصل إلى تعريف شامل للإرهاب يحظى بقبول الجميع رغم الجهود المضنية التي بُذِلت في ذلك[7].



المطلب الثاني: مفهوم الإرهاب من منظورٍ مادي

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن تعريف الإرهاب يكون من خلال وصف الأفعال المادية التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الإرهاب من دون النظر إلى مُرتكبيها ودوافعهم التي قد تكون مشروعة[8]، والغرض من حصر مفهوم الإرهاب بالأضرار المادية التي تنتج عنه هو التخلُّص من الخلاف القائم حول وجهات النظر فيما يتعلق بمفهوم الإرهاب من حيث الفعل. فالإرهاب عند هؤلاء هو عبارة عن الاغتيالات، أو التفجيرات، أو خطف الطائرات، أو ارتهان الأشخاص، أو غيرها من أعمال العُنف والإرهاب، وتُصنف هذه الأفعال بأنها إرهابية وفاعلها، ومُرتكبها شخصٌ إرهابي بغض النظر عن الدوافع التي دفعته لارتكاب مثل هذه الأفعال. وقد عرَّف الوفد الأمريكي في الدورة الثامنة والعشرين التي عقدتها الجمعية العمومية في الأُمم المتحدة الإرهاب بقوله: (الإرهاب فعل منسوب إلى كل شخص يقتل شخص آخر في ظروف مخالفة للقانون، أو يُسبب له ضرراً جسدياً بالغاً أو يخطفه أو يحاول القيام بفعل كهذا أو يشارك شخصاً قام أو حاول القيام بفعل كهذا)[9]. وتعريف الإرهاب من منظور مادي بشكل عام أغفل الهدف الاستراتيجي للإرهاب، حيث أن الإرهاب يهدف إلى تحقيق أغراض سياسية غالباً، فهو فيصل التفريق بين الإرهاب والجرائم الأُخرى كالقتل والسوط وغيرها. وأيضاً تعريف الإرهاب من منظور مادي يدعم وينسجم مع توجه الدول الكبرى التي تهيمن على العالم الثالث[10] إذ بهذا الأسلوب تعتبر أن الكفاح المسلح من أجل حق تقرير المصير[11] المقبول من قبل الهيئة العامة للأمم المتحدة عمل إرهابي.

المطلب الثالث: مفهوم الإرهاب من منظورٍ موضوعي

وهذا المنظور يُبنى على الموضوعية والدراسة العملية التي يقوم بها الباحثون المتخصصون بهذا الشأن من أجل الوصول إلى ما تصبوا إليه الإنسانية المعَذَبةِ التي تروم التخلص من هذا الوباء مع الأخذ بعين الاعتبار أهدافه



ودوافعه بغض النظر عن أساليبه واشكاله، وسنذكر هُنا بعض التعريفات التي تناولت مفهوم الإرهاب من منظور موضوعي.

1. تعريف الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب والجريمة الإرهابية، حيث عرَّفت الإرهاب بأنه: كل فعل من أفعال العُنف أو التهديد به، أياً كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، يهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم، أو حريتهم، أوأمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو أحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة أو احتلالها أو الاستيلاء عليها أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر(12).

2. عرَّف مؤتمر فرسوفيا لتوحيد القانون الجزائي المنعقد سنة: (1930م) الجريمة الإرهابية بأنها: الاستعمال العمدي لكل وسيلة قادرة على إحداث خطر جماعي ويعتبر الرعب عُنصراً أساسياً في تكوين هذه الجريمة(13).

3. وعرَّف اللواء الدكتور. أحمد جلال عز الدين الإرهاب بأنه: استراتيجية عنف منظم ومُتصل من خلال جملة من اعمال القتل والاغتيال وخطف الطائرات واحتجاز الرهائن وزرع المتفجرات وما شابه ذلك من أفعال التهديد بها التي تهدف إلى خلق حالة من الرعب العام وذلك بقصد تحقيق أهداف سياسية(14).

4. وعرَّفته دول عدم الانحياز سنة: (1984م) بأنه: نوع من العُنف تقوم به قوى استعمارية، أو عنصرية، أو نظام ضد الشعوب المناضلة من أجل الحرية(15).

5. وعرَّف واتسون (WATSON) الإرهاب بأنه: استراتيجية أو طريقة تحاول عن طريقها جماعة مُنظمة أو حزب من أجل جلب الانتباه لأهدافه، أو فرض التنازلات لأغراضه، من خلال الاستعمال المنظم للعنف(16).

6. وعرَّفته دائرة المعارف الحديثة بقولها: الإرهاب من الوسائل التي يستخدمها الحكم الاستبدادي لإرغام الجماهير على الخضوع والاستسلام له وذلك بنشر الذعر والفزع بينها(17).



وبعد بيان وتوضيح مفهوم الإرهاب من منظورٍ غير إسلامي يتبين لنا الآتي:

1. تصنيف أعمال العُنف والقمع والتعسفات القهرية التي تقوم بها الدول ضد شعوبها على أنها أعمالٌ إرهابية، وهذا خلطٌ بين ظاهرة الإرهاب ومفهوم الدكتاتورية الفردية، بينما يرى البعض أعمال القمع التي تقوم بها الدولة ضد شعبها لا يشتمل على الإرهاب وفقاً لنظام الحكم فيها.

2. غموض كثير من المفاهيم التي جاءت لبيان معنى الإرهاب، حيث جعلت مفهومه واسعاً دون تحديد غالباً.

3. إدراج كلمة السياسي إلى الإرهاب، باعتبار غاية الإرهاب غالباً هو تحقيق أهدافاً سياسيةً.

4. الاعتماد على القوانين الوضعية، أو النظريات الشخصية في بيان مفهوم الإرهاب من منظور غير إسلامي، وإغفال دلالة القرآن الكريم والسُنة المطهرة للإرهاب، مما أدى إلى بُعده كل البُعد من المفهوم الإسلامي الصحيح لمعنى الإرهاب(18).

المبحث الثالث: مفهوم الإرهاب وضوابطه من منظورٍ إسلامي

في الإسلام مفاهيم وضوابط واضحة، لا تقبل بأيِّ حالٍ من الأحوال قتْل الأبرياء ـــ وهو مضمون المصطلح المتداول الآن (الإرهاب) – مهما كانت الظروف والأعذار، حتّى ولو استخدم الطرف المعادي نفسه هذا الأسلوب. ولقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم والسُنة وأُبيح للمسلمين ممارسته ولكن وفق شروط وضوابط.

المطلب الأول: مفهوم الإرهاب من منظورٍ قرآني

على خلاف الشائع يأتي معنى الإرهاب في القرآن الكريم كأداة للإصلاح والسمو الخلقي وكسبيل لتحقيق السلام، كما أن مفهوم الإرهاب ومشتقاته في الإسلام تأتى في سياق الالتزام بالوصايا العشر التي جاءت في



الكتب السماوية، والالتزام بكل أوامر الله جل وعلا التي تحض على العدل والاحسان وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي[19]، فكما أن الإسلام يدعوا إلى الجهاد وقتال الباغي والدفاع عن النفس وفق شروط وضوابط، فإنَّه أيضاً يدعوا إلى السِلْم والمحبة والسلام، والصفح والعفو والرحمة، وهناك الكثير من آيات القرآن الكريم دعت إلى القتال والدفاع عن النفس وتضمن بعضها مصطلح الإرهاب ولكن بمفهوم الإسلام وضوابطه لا بمفهوم الغرب.

1. قال سبحانه وتعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ}[20]. يقول سيّد قطب رحمه الله: إنه لا بد للإسلام من قوة ينطلق بها في الأرض لتحرير الإنسان، وأول ما تصنعه هذه القوة في حقل الدعوة: أن تؤمّن الذين يختارون هذه العقيدة على حريتهم في اختيارها فلا يصدوا عنها، ولا يفتنوا كذلك بعد اعتناقها. والأمر الثاني: إن ترهب أعداء هذا الدين فلا يفكروا في الاعتداء على دار الإسلام التي تحميها تلك القوة. والأمر الثالث: أن يبلغ الرعب بهؤلاء الأعداء أن لا يفكروا في الوقوف في وجه المد الإسلامي، وهو ينطلق لتحرير الإنسان كله في الأرض كلها. والأمر الرابع: أن تحطم هذه القوة كل قوة في الأرض تتخذ لنفسها صفة الألوهية، فتحكم الناس بشرائعها هي وسلطانها ولا تعترف بأن الألوهية لله وحده ومن ثم فالحاكمية له وحده سبحانه[21].

ويقول الشعراوي رحمه الله: فالقصد –إذن –من إعداد هذه القوة هو إرهاب العدو حتى لا يطمع فيكم؛ لأن مجرد الإعداد للقوة، هو أمر يسبب رهباً للعدو. ولهذا تقام العروض العسكرية ليرى الخصم مدى قوة الدولة، وحين تبين لخصمك القوة التي تملكها لا يجترئ عليك، ويتحقق بهذا ما نسميه بلغة العصر (التوازن السلمي). والذي يحفظ العالم الآن بعد سقوط الاتحاد السوفيتي هو التوازن السلمي بين مجموعات من الدول، بالإضافة إلى العامل الاقتصادي المكلف للحرب، فالقوة الآن لا تقتصر على السلاح فقط، ولكن تعتمد القوة على



عناصر كثيرة منها الاقتصاد والإعلام وغيرهما. وصار الخوف من رد الفعل أحد الأسباب القوية المانعة للحرب، وكل دولة تخشى مما تخفيه أو تظهره الدولة الأخرى، وهكذا صار الإعداد للحرب ينفي قيام الحرب(22).

2. قال سبحانه وتعالى: {لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ}(23). الرهبة: مصدر رهب، بمعنى خاف، يقال: رهب فلان فلانا، إذا خافه خوفا شديدا من داخل نفسه. أي: لأنتم–أيها المؤمنون–أشد خوفا في نفوس هؤلاء المنافقين واليهود، من ربهم الذي خلقهم وأوجدهم (24).

3. قال سبحانه وتعالى: {قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ}(25). ألقى السحرة حبالهم وعصيهم، فسحروا أعين الناس، وأرهبوهم بأباطيلهم وأفزعوهم، وخيّلوا إلى الأبصار أن ما فعلوه، له حقيقة واقعة، ولم يكن في الواقع إلا مجرد صنعة وخيال، قال الزجاج: إنهم جعلوا في الحبال والعصي الزئبق، فكانت لا تستقر(26). فهذه الآيات وغيرها من الآيات التي ذكر الله فيها مصطلح الإرهاب إنما كان المراد به الخوف أو التخويف والإفزاع وكل ذلك من أجل دفع ضرر قائم، أو الاستعداد لدفع ضرر متوقع، ولم يكن المراد بمفهوم الإرهاب في القرآن الكريم هو الاعتداء على الغير، وقهرهم وإذلالهم والبطش بهم.

أما الإرهاب الذي يقصده الإسلام بمفهومه الصحيح في مواجهة الأعداء فإن المراد به إعداد العُدة والقوة لإرهاب العدو وتخويفه وبث الرُعب في قلبه أولاً، وهذه تسمى الحرب النفسية في مواجهة الأعداء، فإن لم يرتدع العدو ولم يهاب المسلمين رغم قوتهم وهيبتهم وقرر الاعتداء عليهم؛ حين إذ يتوجب على المسلمين الانتقال إلى المرحلة الثانية وهي الحرب، وهنا لا بد من استخدام القوة والتي تعتمد بعد الله عزَّ وجلَّ على الإعداد الحسي كما قال تعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ}(27)، والدولة



الاسلامية الحقيقية لا تعتدي على أحد، ولا تدخل في حربٍ إلا مضطرة لتدافع عن نفسها، وحتى تكون في أمنٍ، وحتى يتحقق السلام، وحتى تردع تلك الدولة المتعدية الطامعة؛ فلا بد للدولة الاسلامية من أن تكون قوية على أتم استعداد للدفاع، وبهذه القوة تؤسس السلام، لأنها تردع وترهب الدولة المعتدية فلا تفكر في العدوان، وبسياسة الردع هذه يتم حقن الدماء هنا وهناك، ويتحقق السلام. من هنا نفهم أن مصطلح الإرهاب-أي الردع وتخويف العدو الباغي-يعنى السلام، ومن هنا أيضا نفهم قوله جلَّ وعلا: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ}[28]. فإن جنحت تلك الدولة المعتديةَ للسلام ـ حتى لو تظاهراً وخداعاً ـ فإن على الدولة الاسلامية قبول السلام لقوله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}[29]. والدافع من هذا الإعداد الذي أمر الله به المسلمين ليس لقصد الغلبة والقهر، وليس للفتح من أجل استغلال خيرات الشعوب الأُخرى، وليس لتسلط المسلمين على غيرهم من الناس، وليس من أجل إكراه الناس على تغيير عقائدهم وأديانهم، وليس لأجل الهيمنة على بقية الأُمم الأخرى حتى تغير أنظمة حكمها، وليس لتسخير الناس واستعبادهم واستخدامهم لخدمة المسلمين ليس لأي سبب من هذه الأسباب أو غيرها مما رأينا، وشاهدنا، وخبرنا بأنفسنا ما فعله الاستعمار الأوروبي في الأُمم التي غلبها على أمرها، أو احتل أراضيها، أو استعبد شعوبها.

إن الإسلام لم يهدف إلى شيء من ذلك قط، وكتاب الله صريح في بيان الأسباب الموجبة لذلك الإعداد، فهي محصورة في إرهاب أعداء، الله وأعداء المسلمين، وآخرين يعلمهم الله وحده، فالإسلام ليس دين عدوان وإرهاب وعُنف كما يصوره الغرب ويصدره إعلامهم الكاذب، إنما الإسلام دين سلام ومحبة، ومن أجل المحافظ على هذا السلام وحمايته يريد للمسلمين أن يكونوا أقويا كل القوة، لئلا يطمع فيهم الأعداء، وليكونوا مرهوبي الجانب، فمن كان مرهوب الجانب لا يقتحم دياره أحد، ولا يجرؤ على انتهاك



حرمة أراضيه أحد[30]، ولا تعارض بين سماحة الإسلام ودعوته للسلم والسلام، وبين أن يكون قوي مرهوب الجانب مستعد لصد أي عدوان عليه.

المطلب الثاني: إرهاب الإسلام ليس عُنف وعُدوان كما أنه ليس مقصوراً على الدفاع عن نفسه

إن المتأمل لمفهوم الإعداد في القرآن الكريم لقصد إرهاب العدو يجد أن علماء الإسلام على صنفين في فهم معناه، وإن كانوا لم يصرحوا به حول شمول وسعة الإرهاب في المنظور الإسلامي، فكانت نظرتهم للإرهاب من جانبين:

الجانب الأول: جعل مفهوم الإرهاب ضيق إلى الحد الأدنى، وجعله قاصراً على حالة الاستعداد والتهيؤ وتحضير مستلزمات القتال، أي الحالة التي تسبق الجهاد، جرياً على ظاهر الآية أن تكون هناك أولاً مرحلة إعداد وإرهاب ثم الانتقال إلى المرحلة الثانية وهي مرحلة الجهاد، وهذا جانب قاصر في حد ذاته لأننا نجد الكثير من المسلمين يدعو للإعداد من أجل الجهاد، ويغفل عن الهدف الأول للإعداد وهو إرهاب العدو قبل قتاله، فربما كان في إرهابه غِناً عن قتاله.

الجانب الثاني: توسع في فهمه لمقصود الإرهاب في الإسلام، ولم يجعله متوقف على إخافة العدو وترويعه، بل جعله شاملاً حتى لحالة القتال، على اعتبار أن المقصود من القتال هو إخافة العدو وإظهار قوة وقدرة المسلمين وهذا متحقق في القتال[31]. قال الإمام ابن تيمية رحمه الله عند كلامه عن الجهاد في حال كونه فرض كفاية: فهو-أي القتال-للزيادة في الدين وإعلائه، ولإرهاب العدو كغزاة تبوك ونحوها[32]، فقد اعتبر ابن تيمية رحمه الله الجهاد في حال كونه فرض كفاية من قبيل الإرهاب.



المطلب الثالث: مفهوم الإرهاب في الاصطلاح الشرعي

وبعد بيان وتوضيح النصوص الشرعية حول مفهوم الإرهاب يمكن القول بأن مقصود الإرهاب شرعاً هو: (استخدام جميع الوسائل والأساليب المشروعة في بث الذعر والرعب في قلب العدو من أجل أهداف مُعينة).

وهذا دليل على جواز الإرهاب في الإسلام، وبشتى أنواع الوسائل والأساليب المادية والمعنوية التي من شأنها تحقيق معنى الإرهاب ما دامت مشروعة إباحتها الشرع، ويدخل في ذلك استخدام وسائل الإنترنت لإرعاب العدو وإرهابه من خلال بث معلومات خاطئة وغير دقيقة عن قوة المسلمين ومدى استعدادهم لمواجهة الأعداء. كما أن أهداف الإرهاب المشروعة هي مقيدة بضوابط الشرع، ولا يجوز تجاوزها أو تعديها إلَّا عند الضرورة القصوى.

المبحث الرابع: ضوابط الإرهاب في الإسلام ومُحاربته للعنف

المطلب الأول: التشديد على حرمة إراقة الدماء وإزهاق الأرواح بدون وجه حق

إن لدم الإنسان وماله وعرضة وعقله حرمة كبيرة في الإسلام سواءً كان هذا الإنسان مسلم أو غير مسلم، فلم يحرص الإسلام في شيء كحرصة على المحافظة على الكليات الخمس وجعلها محور الدرين والرسالة والتي غالباً ما تكون محلاً لجريمة الإرهاب والعنف الذي حاربه الإسلام ونهى عنه. قال تعالى: {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا}[33]. فأي اعتداء على دم الإنسان وإزهاق روحه بدون وجه حق هي جريمة وعنف وتطرف تحرمها الشريعة الإسلامية وتعاقب مرتكبها.



المطلب الثاني: التشديد على المحافظة على أموال الغير وتحريم أخذها والسطو عليها

فنظام الإسلام يحرم الاعتداء على أموال الغير بأي وجه من الأوجه، سواءً كان بطريقة السرقة، أو التخويف والإرهاب، أو اختطاف الأبرياء والأمنين ثم طلب الفدية مقابل ترك الرهينة على قيد الحياة، فكل هذه وسائل إرهاب وتطرف لا يقرها الإسلام، بل حرمها وجرمها ورصد العقوبات لمرتكبيها قال تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}[34]، وقال تعالى: { وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ }[35].

المطلب الثالث: إنصاف الإسلام في رد عُدوان الآخرين عليه

إن دين الإسلام بلا شك مُعرضاً لكيد الكائدين، ومكر الماكرين كغيره من الأديان والرسالات السماوية السابقة، ولذلك شرع الله للمسلمين الدفاع عن أنفسهم، وقتال من يعتدي عليهم من أعدائهم بشرط أن لا يتجاوزوا في عدوانهم كما قال تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}[36]، أي قاتلوا الذين يبدئونكم بالقتال، أو قاتلوا الرجال الذين يقاتلونكم فحسب؛ ولا تقاتلوا الشيوخ والنساء والصبيان {وَلاَ تَعْتَدُواْ} بالابتداء بالقتال، أو بقتال الذين لم يقاتلوكم[37]. وقال تعالى: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ}[38]، وليس معنى ذلك: أن من يقتل ولدي أقتل ولده، ومن يسمم بهيمتي أسمم بهيمته؛ إذ ما ذنب الولد حتى يعاقب بما جناه أبوه وما ذنب البهيمة حتى تعاقب بما جناه صاحبها؟ بل يجب أن تقع المماثلة في العقاب على نفس المجرم جزاء ما جنت يداه[39].

المطلب الرابع: حرص الإسلام على المحافظة على الأمن العام والمصالح العامة

فجواز الإسلام وإباحته إرهاب العدو لا يعني هذا قطع طريقه، أو اختطافه من مأمنه، أو تدمير منزله، أو اغتصاب أرضه وعرضه، أو تفجير منشئاته ومقاره، كل أعمال العنف والتطرف هذه؛ لا يقرها الإسلام



وليست من إرهابه المشروع في شيء، قال تعالى: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}(40) .

المطلب الخامس: دعوته إلى السِلم والسلام إذا التزم العدو دياره وأُمنَ جانبه

فالإسلام ليس حريص على سفك الدماء وإراقتها، بل يسعى إلى حقنها وسلامتها بقدر المستطاع كما قال تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}(41). أي وإن مال العدو عن جانب الحرب إلى جانب السلم ولم يعتز بقوته فاجنح لها، لأنك أولى بالسلم منهم(42).

الخاتمة

من خلال دراسة موضوع الإرهاب من المنظورين الإسلامي وغير الإسلامي من حيث ضوابطه ومحاربته للعنف توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

1. أن مفهوم الإرهاب من منظور غير إسلامي معناه العنف والتطرف، وانتشار الجريمة، وممارسة الفوضى والفساد الفردي والجماعي.
2. أن الإرهاب أصبح من المشاكل المعقدة التي يبدو من الصعب حلها، إذ لا يمكن تحديد مجرد ودقيق للإرهاب دون أن يتأثر بالآراء المتباينة حول شرعية أو عدم شرعية القائمين به.
3. المزج بين ظواهر العنف السياسي كحركات التمرد والانقلابات بمفهوم الإرهاب.
4. دراج كلمة السياسي إلى الإرهاب، باعتبار غاية الإرهاب غالباً هو تحقيق أهدافاً سياسيةً.



5. الاعتماد على القوانين الوضعية، أو النظريات الشخصية في بيان مفهوم الإرهاب من منظور غير إسلامي، وإغفال دلالة القرآن الكريم والسُنة المطهرة للإرهاب، مما أدى إلى بُعده كل البُعد من المفهوم الإسلامي الصحيح لمعنى الإرهاب.

6. أن الإسلام أقر الإرهاب وأباح ممارسته للمسلمين ولكن وفق شروط وضوابط تحفظ للآخرين حقوقهم وحرياتهم ما داموا مسالمين.

7. أن الإرهاب بمفهوم الإسلام معناه تخويف العدو وترويعه، وليس الاعتداء عليه، وسفك دمه دون وجه حق.

8. أن أي أعمال عنف أو تطرف أو قمع يمارسها المسلمون ضد غيرهم سواءً كان مسلم أو غير مسلم بدون وجه حق؛ هي جريمة تعاقب عليها الشريعة الإسلامية.

9. أن الإرهاب الذي أقره الإسلام وسمح به لا يشمل ترويع، وتخويف الأطفال والنساء والشيخ.

10. أن دين الإسلام هو دين السلام والمحبة والعفو، وهو حريص على ذلك ما أمكن إلى ذلك سبيلا.

الهوامش

(1) سورة الأنفال، من الآية 61.

(2) محمد، هيثم عبد السلام. (2005). مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1. ص:19.

(3) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. (1979). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر. ج:2, ص:447.

(4) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1999). مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية. ط:5. ص:130.

(5) الفارابي، إسماعيل بن حماد الجوهري. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين. ط:4. ج:1. ص:140،

([6])حسين، نعمة علي. (1984). "مُشكلة الإرهاب الدولي، دراسة قانونية". رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بغداد. ص:57.

(7) انظر محمد، هيثم عبد السلام. مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق, ص:23. بتصرف يسير.

(8) عبدالجبار، عبد الرحيم. (1989). نشوء الإرهاب وتطوره والأساليب الملائمة لمعالجته. بغداد: كلية الحرب – جامعة البكر للدراسات العسكرية العُليا. ص:37.



(9) عبدالجبار، عبد الرحيم. نشوء الإرهاب وتطوره والأساليب الملائمة لمعالجته، مرجع سابق, ص:39.

(10) العالم الثالث هو مصطلح سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، يقصد به الدلالة على الدول التي لا تنتمي إلى العالمين الأول والثاني، وهما الدول الصناعية المتقدمة. استُعمل تعبير العالم الثالث لأول مرة سنة: (1952م) في مقالة صدرت للاقتصادي والسكاني الفرنسي ألفريد سوفيه في إشارة إلى الدول التي لا تنتمي إلى مجموعة" الدول الغربية) "أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية وأستراليا واليابان وجنوب إفريقيا (ولا إلى مجموعة الدول الشيوعية) الاتحاد السوفياتي والصين وأوروبا الشرقية .(وقد استوحى سوفيه هذه التسمية من الفئة الثالثة في المجتمع الفرنسي أثناء النظام القديم وقبل الثورة الفرنسية. "العالم الثالث. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. العالم _ الثالث/https://ar.wikipedia.org/wiki"

(11) حق تقرير المصير: أن لكل أمة الحق في أن تكون مُستقلة، وأن تُحدد لنفسها نظام حكمها. انظر: د. الغنيمي, محمد طلعت. (1982م). الوسيط في قانون السلام. الاسكندرية – مصر: دار المعارف. ص:335.

(12) سلوم، صبحي. (1998). الإرهاب: أسبابه ودوافعه. "المؤتمر العربي الأول للمسؤولين عن مكافحة الإرهاب، جامعة الدول العربية، تونس. ص:4.

(13) سلوم، صبحي. الإرهاب: أسبابه ودوافعه، مرجع سابق, ص:3.

(14) عزالدين، أحمد بلال. (1987). مكافحة الإرهاب. القاهرة: مطابع دار الشعب. ص:6.

(15) حبيب، كميل. (1999). مقال بعنوان: إسرائيل دولة الإرهاب. "مجلة الفكر العربي". العدد: (96). بيروت – لبنان. ص:5.

(16) يونس، هيفاء أحمد محمد. (1998). "ظاهرة العُنف السياسي في الوطن العربي". رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد. ص:8.

(17) عطية الله، أحمد. (1975). دائرة المعارف الحديثة. مكتبة الأنجلو الأمريكية. ط:2. ج:1، ص:67.

(18) محمد، هيثم عبد السلام. مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق, ص:29.

(19) منصور، أحمد صبحي. (2009). مقال بعنوان: "مفعوم الإرهاب في القرآن الكريم". نشر عبر شبكة الإنترنت بتاريخ: 15- ديسمبر على موقع/ أهل القرآن. http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6070.

(20) سورة الأنفال، من الآية 60.

(21) سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي. (1412هـ). في ظلال القرآن. بيروت – القاهرة: دار الشروق. ط:17. ج:3، ص:1543.

(22) الشعراوي، محمد متولي. (1997). تفسير الشعراوي – الخواطر. مصر: مطابع أخبار اليوم. ج:8، ص:4779.

(23) سورة الحشر، من الآية 13.

(24) طنطاوي، محمد سيّد. (1998). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. الفجالة – القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ط:1. ج:14، ص:303.

(25) سورة الأعراف، من الآية 116.

(26) الزحيلي, وهبة بن مصطفى. (1422هـ). التفسير الوسيط للزحيلي. دمشق – سوريا: دار الفكر. ط:1. ج:1، ص:705.

(27) سورة الأنفال، من الآية 60.

(28) سورة الأنفال، من الآية 60.

(29) سورة الأنفال، من الآية 61.

(30) انظر القاسمي، ظافر. (1982). الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين. ط:1. ص:249-250، (بتصرف يسير).

(31) محمد، هيثم عبد السلام. مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:37-38.

(32) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (2005). مجموع الفتاوى. تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار. بيروت: دار الوفاء. ط:3. ج:28، ص:359.



(33) سورة المائدة، من الآية: 32.

(34) سورة المائدة، من الآية: 38.

(35) سورة البقرة، من الآية: 188.

(36) سورة البقرة، من الآية 190.

(37) الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب. (1964). أوضح التفاسير. المطبعة المصرية ومكتبتها. ط:6. ج:1، ص:34.

(38) سورة البقرة، من الآية 194.

(39) الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف, أوضح التفاسير، مرجع سابق, ج:1، ص:35.

(40) سورة المائدة، من الآية: 33.

(41) سورة الانفال، من الآية 61.

(42) المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946). تفسير المراغي. مصر: مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده. ط:1. ج:10، ص:26.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

1. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (2005). مجموع الفتاوى. تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار. بيروت: دار الوفاء. ط:3.
2. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. (1979). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر.
3. عزالدين، أحمد بلال. (1987). مكافحة الإرهاب. القاهرة: مطابع دار الشعب.
4. منصور، أحمد صبحي. (2009). "مقال بعنوان: "مفعوم الإرهاب في القرآن الكريم". نشر عبر شبكة الإنترنت بتاريخ: 15- ديسمبر على موقع/ أهل القرآن. .http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6070
5. عطية الله، أحمد. (1975). دائرة المعارف الحديثة. مكتبة الأنجلو الأمريكية. ط:2.
6. الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف. (1964). أوضح التفاسير. المطبعة المصرية ومكتبتها. ط:6.
7. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1999). مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية. ط:5
8. الزحيلي, وهبة بن مصطفى. (1422هـ). التفسير الوسيط للزحيلي. دمشق – سوريا: دار الفكر. ط:1.
9. سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي. (1412هـ). في ظلال القرآن. بيروت – القاهرة: دار الشروق. ط:17.



10. الشعراوي، محمد متولي. (1997). تفسير الشعراوي – الخواطر. مصر: مطابع أخبار اليوم.

11. سلوم، صبحي. (1998). "الإرهاب: أسبابه ودوافعه". المؤتمر العربي الأول للمسؤولين عن مكافحة الإرهاب. جامعة الدول العربية، تونس.

12. طنطاوي، محمد سيّد. (1998). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. الفجالة – القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ط:1.

13. العالم الثالث. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. https://ar.wikipedia.org/wiki/العالم_الثالث.

14. عبد الجبار، عبد الرحيم. (1989). نشوء الإرهاب وتطوره والأساليب الملائمة لمعالجته. بغداد: كلية الحرب – جامعة البكر للدراسات العسكرية العُليا.

15. الغنيمي, محمد طلعت. (1982م). الوسيط في قانون السلام. الاسكندرية – مصر: دار المعارف.

16. الفارابي، إسماعيل بن حماد الجوهري. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين. ط:4.

17. القاسمي، ظافر. (1982). الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين. ط:1. ص:249-250.

18. حبيب، كميل. (1999). مقال بعنوان: "إسرائيل دولة الإرهاب". مجلة الفكر العربي. العدد: (96). بيروت – لبنان. ص:5.

19. المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946). تفسير المراغي. مصر: مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده. ط:1.

20. حسين، نعمة علي. (1984). "مُشكلة الإرهاب الدولي، دراسة قانونية". رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بغداد.

21. محمد، هيثم عبد السلام. (2005). مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط:1.

22. يونس، هيفاء أحمد محمد. (1998). "ظاهرة العُنف السياسي في الوطن العربي". رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد. ص:8.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

دراسة أسلوبية لديوان الشاعر ابن الخياط الدمشقي

Stylistic study of Dewan Ibn Al-Khayyat Al-Dimashqi

محمود ثابت أحمد إبراهيم

الدكتورة/ نور العاشقين بنت عثمان

الدكتور/ السيد محمد سالم

noureldin330@gmail.com

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

This research deals with Dewan Ibn Al-Khayyat by stylistic study، within the attempts to study ancient Arabic poetry، in the light of the stylistic approach that seeks to reveal the peculiarity of the linguistic phenomenon in the literary text، as a technique for the text، and Ibn Al-Khayyat is considered a model for glorious Abbasid poets، as he was able to express his ideas with a rare sweetness It is worth studying; the distinctive feature of the text lies in its language، and literary work is a linguistic message، and language is not only a tool for transmitting ideas; rather، through which the poet makes his world.**The problem** of this study lies in the scarcity of available references about Ibn Al-Khayyat، and the lack of sources that relate to his poetry، and at the same time the richness of his poetry in all kinds of unique linguistic phenomena. The study **Aimed** to introduce the biography of Ibn Al-Khayyat، analyze his poetry، study the points of exclusivity and excellence in it. **Methodology** The researcher relied on the Stylistic، structural، and statistical approach، and the researcher chose three poems to be expressive about the overall Diwan.The **Structure** of the study: This study consists of three chapters: the first chapter is the research entrance، and previous studies، the second about the stylistic study of Diwan Ibn Al-Khayyat show، at its three levels: phoneme، syntactic، semantic، and third chapter is the conclusion. **Conclusion**: The research presented a stylistic study، and the research reviews a biography of the poet .The results showed that the poet has used multiple and varied poetic axes. It fits the purpose of praise to show his mastery of his talent and poetic tools.

Key words: Style, Stylistic, Ibn al-Khayyat, Abbasid.

ملخص البحث

يتناول هذا البحث ديوان ابن الخياط الدمشقي، بالدراسة الأسلوبية، ضمن محاولات دراسة الشعر العربي القديم، في ضوء المنهج الأسلوبي الذي يسعى إلى الكشف عن خصوصية الظاهرة اللغوية في النص الأدبي،



بوصفها تقنية للنص، و ابن الخياط يُعَدُّ نموذجًا للشعراء العباسيين المجيدين ؛ إذ استطاع التعبير عن أفكاره بعذوبة نادرة، تستحق الدراسة؛ فالسمة المميزة للنص تكمن في لغته، والعمل الأدبي هو رسالة لغوية، وليست اللُّغة أداةً لنقل الأفكار فحسب؛ بل من خلالها يصنع المبدع عالمه الخاص، وتكمن **مشكلة الدراسة** في شحة المراجع المتوفرة عن ابن الخياط، وقلة المصادر التي تتعلق بشعره، وفي نفس الوقت ثراء ديوانه بشتى أنواع الظواهر اللغوية المتفردة؛ ولقد **هدفت** الدراسة إلى التعريف بحياة وسيرة ابن الخياط، وتحليل ديوانه، ودراسة نقاط التفرد والتميز فيه.**منهج الدراسة**: اعتمد الباحث على المنهج الأسلوبي البنيوي الإحصائي، واختار ثلاث قصائد؛ لتكون معبرة عن مجمل الديوان.**هيكلية الدراسة**:تتكون هذه الدراسة من ثلاثة مباحث: مدخل البحث، والدراسات السابقة، ثم الدراسة الأسلوبية لديوان ابن الخياط، ثم الخاتمة.**الخلاصة**: تعرض البحث لديوان ابن الخياط بالدراسة أسلوبية، واستعرض ترجمة للشاعر، والظواهر الأسلوبية في شعره، ولقدأظهرت نتائج الدراسة أن الشاعر، استعمل بحورًا شعرية متعددة، تلائم غرض المدح؛ ليظهر تمكنه من موهبته وأدواته الشعرية، وكذلك ارتفاع نسبة القافية المطلقة؛ لتظهر ميل الشاعر إلى الحرية والانطلاق كل ذلك يظهر تفرد الشاعر، وتميز ديوانه، الذي يستحق المزيد من الدراسات.

الكلمات المفتاحية: الأسلوب، الأسلوبية، الشاعر، العباسي.

المبحث الأول

مدخل البحث والدراسات السابقة

1.1 مقدمة



إن مصطلح الأسلوبية بصيغته هذه لم يتواجد عند العرب القدامى؛ فلم يستخدمه الجاحظ في كتبه أو كتاباته؛ حيث إن المفهوم الذي استقر عليه مصطلح الأسلوبية، "لم يظهر إلا في بداية القرن العشرين، مع ظهور الدراسات اللغوية الحديثة، التي قررت أن تتخذ من الأسلوب علماً يدرس لذاته، أو يوظف في خدمة التحليل الأدبي، أو التحليل النفسي، أوالاجتماعي؛ تبعاً لاتجاه هذه المدرسة أو تلك" [1]، وقد حاول الباحث قدر الطاقة، أن يبحث عن دراساتٍ سابقة تتناول ديوان ابن الخياط بالدراسة والتحليل؛ فلم يقف الباحث على ذلك من شيء، اللهم إلا كتاب الأستاذ الدكتور خليل مردم ، رئيس المجمع العلمي العربيِّ، وهو تحقيق لديوان ابن الخياط.

1.2 أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في عدة نقاط ، هي:

1- أنه يقوم بدراسة أسلوبية لديوان شاعر دمشقي كبير، لم ينل حظًا كافيًا من البحث والدراسة.

2- يبحث مدى تفرد الشاعر في هذا الديوان.

3- يقيس قياسًا موضوعيًّا، بعيدًا عن الانطباعات الشخصية، الخصوصيات الأسلوبية التي تفرد بها الشاعر.

1.3 منهج البحث:

للإجابة عن التساؤلات المطروحة في هذا البحث، استخدم الباحث المنهج الأسلوبي، وللمنهج الأسلوبي عدة مستويات معلومة، والباحثون في التحليل الأسلوبي، يتفقون على ضرورة استحضار ثلاثة مستويات



في التحليل وهي: (المستوى الصوتي، والمستوى التركيبي، والمستوى الدلالي)، والملاحظ في الدراسات الأسلوبية لدووواين الشعراء

أنها تسير على ذات الطريقة التي رسمها شارل بالي مؤسس الأسلوبية؛ حيث تتكون الدراسة الأسلوبية للدوواوين الشعرية، من ثلاثة مستويات هي: المستوى الصوتي، والمستوى التركيبي، والمستوى الدلالي، نجد ذلك على سبيل المثال لا الحصر في الدراسات الأسلوبية التالية:

1- خصائص الأسلوب في الشوقيات، دراسة أسلوبية لديوان أحمد شوقي، الأستاذ الدكتور محمد الهادي الطرابلسي، منشورات الجامعة التونسية 1981م.

2- ديوان حافظ إبراهيم دراسة أسلوبية، منال رشاد حسين، جامعة الفيوم، مصر ، 2002.

3- ديوان عبد القادر الجيلاني دراسة أسلوبية، الدكتور عبد الله خضر أحمد، دار القلم، بيروت، لبنان .

1.4 مفهوم الأسلوب:

اختلفت تعريفات مصطلح الأسلوب اختلافات واسعة ؛ وتلك الاختلافات جاءت تبعًا لاختلاف وجهات النظر التي ينظر إلي مصطلح الأسلوب من خلالها ؛نكتفي بتعريف بييرجيرو،حيث يقول هو: "الطريقة في الكتابة ، واستخدام الكاتب أدوات تعبيرية من أجل غايات أدبية " (2)

1.5 مفهوم الأسلوبية:

يعرفها بيرجيرو (Pierre Giraud) بقوله هي: " بلاغة حديثة، ذات شكل مضاعف، إنها علم التعبير اللغوي، وهي نقد للأساليب الفردية."(3) ؛ فالأسلوب إذًا هو مجال الدراسة الأسلوبية ؛ حيث تَعمِد إلى كشف خصائصه



المميّزة ، عن طريق البحث عما بداخل النص ، بعيدًا عن سياقاته الخارجية.

1.6 ديوان ابن الخياط في الدراسات الأسلوبية السابقة:

لقد تحرى الباحث، ليجد دراسة أسلوبية سابقة ، تتناول ديوان الشاعر بالتحليل ؛ فلم يعثر إلا على نسخة محققة من ديوان الشاعر، وهي نسخة الأستاذ الدكتور خليل مردم بك، رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، 1958م.

1.7 نبذة عن حياة ابن الخياط وشعره (450 هـ – 517 هـ) :

هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن علي بن يحيى بن صدقة التغلبي ، المعروف بابن الخياط ، الشاعر الدمشقي

الكاتب، يتصل نسبه بتغلب، من العرب العدنانية، وُلِدَ الشاعر بدمشق، سنة خمسين وأربعمائة، كما ذكر ذلك هو نفسه، وكان أبوه خياطاً فاشتهر بالنسبة إليه، واتصل بأمير اسمه "أبو الفوارس محمد بن مانك "، وكتب له وخدمه مدة ؛ فعُرِفَ بابن الخياط الكاتب، ثم اشتهر بالشعر، وفي ديوانه ص 7 قصيدة يمدح بها هذا الأمير، يقول في أولها:

سقوهُ كأسَ فُرقتهم دهاقاً * * * وأسكرهُ الوداعُ فما أفاقَا

دخل ابن الخياط طرابلس، وهو شاب، لا يعتمد إلا على كفاءته في الشعر، قال (ابن القيسراني): وقَّع " هبة الله بن بديع أبو النجم "، لابن الخياط بألف دينار، وهو آخر شاعر في زماننا، وُقِّعَ له بألف دينار، وسافر معه، وأنشده:

أَيا بينُ ما سُلطتَ إلاّ على ظلمِي * * * ويا حبُّ ما أبقيتَ منّي سوى الوهمِ



وتوفي الشاعر رحمه الله بدمشق ، في حادي عشر من شهر رمضان سنة 517 هـ، سبع عشرة وخمسمائة ، ولم تُعين المقبرة التي دفن فيها، ولعلها مقبرة المبحث الصغير لقربها من داره ." (4)

المبحث الثالث: الدراسة الأسلوبية لديوان ابن الخياط.

المطلب الأول: المستوى الصوتي.

3.1.1 الموسيقى ودلالتها الأسلوبية:

إن للموسيقى في اللسان العربي الدور الأهم في بنية الخطاب عامة، ويزداد هذا الدور أهمية عندما يكون الخطاب خطابًا شعريًا،كما أن لها علاقة مباشرة بالدلالات المتباينة الناشئة عن هذه الموسيقى؛ لذلك تهتم الدراسات الأسلوبية البنيوية، أول ما تهتم بدراسة البنية الموسيقية، ولقد أظهرت المعالجة العروضية لديوان ابن الخياط، أظهرت استخدامه لبحور شعرية متعددة، وهذا التلوُّن في استخدام الأبحر ينم عن مقدرة شعرية، ظهرت أيضًا في استخدام حروف الرويّ؛ حيث نظم الشاعر قصائده في معظم حروف اللغة العربية.

3.1.2 التكرير ودلالته:

إن لِموسيقى التكرير جانبًا تأثيريًا موسيقيًّا خاصًا،"وللتكرار مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها، فأكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقل؛ فإذا تكرر اللفظ والمعنى جميعًا، فذلك الخذلان بعينه".(5) ؛ إن التكرير عند الشاعر لهو صورة لافتة للنظروالسمع معًا، ومنه قول ابن الخياط(6):

يَقيني يَقيني حادِثاتِ النوائــــــبِ وحزمِيَ حزمِي في ظهورِ النجائـــبِ

سَيُنْجِدُنِي جَيْشٌ مِنَ العَزْمِ طـالمـا غَلَبْتُ بِهِ الخَطْبَ الَّذِي هُو غَالِبـــي



وَمَنْ كَانَ حَرْبَ الدَّهْرِ عَوَّدَ نَفْسَــهُ　　قِرَاعَ اللَّيالِي لاَ قِراعَ الكَتائِــــــبِ

عَلَى أنَّ لي في مَذْهَبِ الصَّبْرِ مَذْهَباً　　يَزِيدُ اتِّساعاً عِنْدَ ضِيقِ المذاهِــــبِ

من الملاحظ تكرار ألفاظ مثل : (غَلَبْتُ – غَالِبِي)، و(قِرَاعَ – لاَ قِراعَ)، و(مَذْهَبِ – مَذْهَباً – المذاهِــــبِ) وهو تكرار عمد الشاعر إليه ؛ ليؤكد معاني اليقين والحزم والغلبة والقوة ؛ ومعلوم أن التكرار بلاغة.

3.1.3 التصريع :

يعرف ابن رشيق القيرواني، التصريع بقوله: "ما كانت عروض البيت فيه تابعة لضربه، تنقص بنقصه، وتزيد بزيادته"(7)، ولا يكون إلا في مطلع القصيدة؛ فيعرف به قبل تمام البيت الشعري ؛ رويَّ القصيدة وقافيتها ، ويبرز التصريع في القصائدنا الثلاث المختارة، بشكل واضح في مطلع كل قصيدة، يقول الشاعر في مطلع القصيدة الأولى:

يَقيني يَقيني حادِثاتِ النوائــبِ　　* * *　　وحزمِيَ حزمِي في ظهورِ النجائــبِ

ومثله قوله، في مطلع القصيدة الثانية:

أُمنِّي النفسَ وصلاً من سُعادِ　　وأين من المنى دَرَكُ المــراد

وقوله في مطلع القصيدة الثالثة :

سَقَوْهُ كأسَ فُرْقَتِهِمْ دِهاقــا　　وأسْكرهُ الوداعُ فما أفاقـا

ولا غرو أن التصــريع يؤســس لقافية القصــيدة في ذهن القارئ، ويعطي جرسًـا موســيقيا يطرب الأذن ويلفت الانتباه.

3.1.4 الطباق :



هو: « المطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ كلها أسماء لمسمى واحد ، وهو الجمع بين المعنى وضده في لفظتين ، نثرًا كان أم شعرًا»[8]، وقد وَرَدَ الطباق بنوعيه: الإيجاب والسلب، ومن أمثلة طباق الإيجاب قوله[9]:

وكيف يَصحُّ وصلٌ من خليلٍ إذا ما كان مُعتَلَّ الودادِ

يفرّقُ بينَ قلبِي والتأسّي وَيَجْمَعُ بَينَ طَرْفِي والسُّهادِ

أما طباق السلب فقد استعمله الشاعر في مواضع عدة،كقوله[10]:

وَسِرْتِ فَلِمَ أَسَرْتِ فُؤادَ حُرٍّ حَلَلْتِ ومَا حَلَلْتِ لَهُ وَثَاقا

ومنه قول الشاعر[11]:

وَمَنْ كَانَ حَرْبَ الدَّهْرِ عَوَّدَ نَفْسَهُ قِرَاعَ اللَّيالِي لاَ قِراعَ الكَتائِبِ

ورد طباق السلب في هذه الأمثلة بين: (حَلَلْتِ/مَا حَلَلْتِ، قِرَاعَ/لاَ قِراعَ) حيث أتت في البيت الأول كلمة: حَلَلْتِ مثبتة، ثم نفاها الشاعر باستخدام أداة النفي مَا، فأصبحت: مَا حَلَلْتِ، وكذلك كلمة: قِرَاعَ مثبتة، ثم نفاها بــ لاَ، فأصبحت:لاَ قِرَاعَ؛ لقد أضاف الطباق بصمةً، ذات طابع تأثيريٍّ لدى المتلقي، واستطاع الشاعر رسم صورًا متعاكسة ، لها آثار في ذهن القارئ، ووقعٌ موسيقيٌّ لافت للانتباه.

المطلب الثاني: المستوى التركيبي في ديوان ابن الخياط.

3.2.1 العدولات في البنى الصرفية ودلالتها :

يعرف السكاكي الصرف قائلا: "اعلم أن علم الصرف هو تتبع اعتبارات الواضع في وضعه، من جهة المناسبات والأقيسة"[12] إن الدارس للديوان، يعي انتشار الصيغ الصرفية المختلفة للأفعال خلالها ، ويدرك



أنها تتباين بتباين المضـــامين المعَبَّر عنها، ونتناول هنا أوزان الأفعال ، ودلالتها، ومن أمثلتها قول ابن الخياط [13] :

تَجَانَفْتُ عَنْ قَصْدِ المُلُوكِ وعِنْدَهُمْ رغائبُ لمْ تجنحْ إليها غرائبِــــــــــــي

تناقَلُ بِي أيدِي المهَارى حـثيثــةً كَمَا اخْتَلَفَتْ فِي الْعَقْدِ أَنْمُلُ حَاسِـــبِ

نجد أن الفعلين: تَجَانَف، وتناقَلُ هما من مزيد الثلاثي بحرفين، وزيادة المبنى؛ أدت إلى زيادة في المعنى، والملاحظ استخدام الأفعال الثلاثية بكثرة، ولقد أفرز إحصاء الأفعال الجدول التالي:

جدول 1 إحصاء الأفعال المجردة والمزيدة

الفعل	القصيدة		المجرد	المزيد بحرف	المزيد بحرفين	المزيد بثلاثة أحرف
تواتره	القصيدة الأولى	يقيني يقيني حادثات النوائبِ . . .	37	18	11	**2**
	القصيدة الثانية	أمني النفس وصلاً من سعادِ . . .	36	11	7	----
	القصيدة الثالثة	سقوه كأس فرقتهم دهاقا . . .	45	19	6	----
	المجموع		116	48	24	**2**

يشير الجدول السابق، إلى إحصاء الأفعال المجردة والمزيدة؛ وقد وردت الأفعال المجردة 116 مرة ، مثل:(بذل، نأى،راق)،أما الأفعال المزيدة بحرف، فقد جاءت بنسبة أقل، فقد وردت الأفعال المزيدة بحرف48 مرة، على وزن فعّل مثل:(هذَّب ، عيَّر ،كلَّف)، وهي صيغة تفيد المبالغة في أداء الفعل، وكثرة وقوعه، بينما تكررت الأفعال المزيدة بثلاثة أحرف، مرتين فقط، هما: (استضاء، استباح)، إن اعتماد الشاعر على الأفعال الثلاثية المجردة ؛ يظهر ميله إلى السهولة اللفظية في الأسلوب ، بحكم سهولة نطق هذا النوع من أبنية الأفعال ، قياسًا على باقي الأبنية كالخماسي، والسداسي، فالشاعر سهل الطباع ، وانعكست تلك السهولة في أخلاقه، سهولة في ألفاظه .



3.2.2 عدولات البِنَى الصرفية، ودلالتها :

يلاحظ الدارس للديوان كثرة اســتعمال الشــاعر للبِنَى الصــرفية ، والتي يظهر لها أثر بليغ في الكلام، كاسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغة المبالغة؛ فقد استخدم الشاعر صيغًا صرفية متنوعة؛ مكنته من التعبير عن معانٍ مختلفة، ولقد أفرز إحصاء المشتقات الجدول التالي:

جدول 2 إحصاء المشتقات

المشتق	القصيدة	المطلع	اسم الفاعل	اسم المفعول	صيغ المبالغة
تواتره	الأولى	يقيني يقيني حادثات النوائبِ ..	26	1	**3**
	الثانية	أمني النفس وصلاً من سعادِ ..	29	12	**9**
	الثالثة	سقوه كأس فرقتهم دهاقا ..	8	4	**7**
	المجموع		63	17	**19**

يشير الجدول السابق؛ إلى أن صيغة اسم الفاعل قد وردت 63 مرة، أما صيغ المبالغة، فقد جاءت بنسبة أقل 19مرة ، وهي صــيغة تفيد المبالغة في أداء الفعل ، وكثرة وقوعه وتكرار حدوثه ، كما تكررت صــيغة اسـم المفعول17 مرة ، إن الانتشـار الواسـع لاسـم الفاعل يعد ميزة أسـلوبية ، تدل على ثبات الصـفات، ومنه قـوله(14):

وقد أبلُغُ الغايَاتِ لسْتُ بسائـــرٍ * * * وأظفرُ بالحاجاتِ لسْتُ بطالِــبِ



وما كُلُّ دانٍ منْ مــرامٍ بظافـــــرٍ * * * ولا كُلُّ نَاءٍ عَن رَجاءٍ بِخائِـــــبِ

فاسم الفاعل: (طالب)، يدل على الثبات عبر الزمن، فموقف الشاعر ثابت على مر الزمان، وتوظيف صيغ أسماء الفاعلين جاء حاملا دلالة الفاعلية المتواصلة ؛ فكثف الشاعر من استعماله لهذه الصيغة ؛ لما تفيده من معنى الثبات وهذا المعنى واضح في قوله تعالى: ﴿ **وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِــيدِ** ...﴾ الآية [15] ؛ فكلمة باســـط تدل على الثبات عبر الزمن، ومثلها (ناءٍ)، وهذا ما ينســـحب على بقية أسماء الفاعلين الأخر.

أما صــيغ المبالغة، والتي تفيد المبالغة في أداء الفعل وتكرار حدوثه ؛ فالشـــاعر يرى هذه الصــفات دائمة التكرار ، ومن أمثلتها قول الشاعر [16] :

رَعى مِنْكَ الرَّعِيَّةَ خَيْـــرُ رَاعٍ كَــــرِيمِ الذَّبِّ عَنْهُمْ والذِّيَـــــادِ

كأنَّكَ لا تَرى فِعْلاً شَرِيفًـــا سِوَى ما كانَ ذُخْـــراً لِلْمَعـــــادِ

فالشـاعر لايرى ممدوحه صـاحب كرم وفقط، ولكنه أيضًـا شـديد الكرم؛ وذلك تمامًا ما تعنيه كلمة كَرِيمِ، ومثلها: شَرِيفًا؛ فهو لايرى ممدوحه صاحب شرف وفقط، ولكنه أيضًا عظيم الشرف.

أما اسم المفعول فإنه أقلّ انتشارًا، مقارنة باسم الفاعل، يقول الشاعر[17] :

وعندي للأحبةِ كلُّ جفــنٍ (طليقِ) الدمعِ مأسورِ الرُّقــــادِ

فكلمة مأســورِ، اســم مفعول، اســتعملها الشــاعر هنا؛ ليدل على كونه مقيدًا بالحب، والإعجاب لدى ممدوحيه؛ لا يستطيع من حبه فكاكًا، واستخدم الشاعر صيغة المبالغة طليق، بمعنى اسم المفعول:مطلوق؛ وهو انحراف له دلالته العميقة على كثرة الدموع، فالدمع ليس مطلوقًا فقط، بل طليقًا.



3.2.3 العدولات في التركيب النحوي، ودلالتها:

إن«المدخل الأسلوبي لفهم أي قصيدة هو لغتها. »[18]، فدراسة الجُمَل، وأركان التركيب من مبتدأ وخبر، وفعل وفاعل، وغيرها ، تؤثر على خصائص الأسلوب، على تفصيل فيما يلي:

الجملة الفعلية:

يمكن التمثيل على استخدام الشاعر للأفعال، والاعتماد عليهابأنواعها جميعًا، في تركيب الجملة،مثال ذلك قوله:

أرى الدَّهْرَ حَرْباً للمُسالِمِ بَعْدَمـــا	صحبناهُ دهْراً وهو سِلمُ المحـــــارِبِ
فَعُذْ بنهاريّ العداوةِ أوحـــدٍ	مِنَ القَوْمِ لَيْليّ النَّدَى والرَّغـــائِبِ
تنلْ بسديد الملكِ ثروةَ مُـعدِمٍ	وَفرَجَةَ مَلهُوفٍ وعِصْمَةَ هـــارِبِ

أول ما يلفت النظر في القراءة الأولى للأبيات السابقة ، أنها تشتمل على مجموعة متنوعة من الأفعال:(مضـارع: أرى، ماضٍ: صـحبناه، أمر: فعذ)، وقد منحتها هذه المجموعة المتنوعة من الأفعال، مقدارًا كبيرًا من الحيوية والحركة، ولقد أفرز إحصاء الأفعال حسب أزمنتها الجدول التالي:

جدول 3 تكرار أزمنة الأفعال

القصيدة	زمن الفعل تكراره	الفعل الماضي	الفعل المضارع	فعل الأمر



القصيدة الأولى:	التكرار	39	33	**1**
يقيني يقيني	نسبة التواتر	%53.4	%45.2	**% 1.4**
القصيدة الثانية	التكرار	61	34	**3**
أمني النفس	نسبة التواتر	% 62.2	% 34.7	**% 3.3**
القصيدة الثالثة:	التكرار	52	27	---
سقوه كأس	نسبة التواتر	% 65.8	% 34.2	---
	التكرارالعام	152	104	**4**
الإجمالي	نسبة التواترالعامة	% 58.5	% 40	**% 1.5**

نلحظ من استقراء الجدول، حضور الزمن الماضي بنسبة عالية، بينما حل المضارع تاليًا بنسبة أقل؛ بينما سجلَّ زمن الأمر حضورًا شبه منعدم، إن توظيف الشاعر لهذه الأزمنة، وبهذه النسب يوحي بإحساس الشاعر بالزمن الماضي، وإيمانه العميق بممدوحيه، ؛ وتأكيد الزمن على ذات الصفات، فابن الخياط واثق ومتأكد من خلق ممدوحيه؛ وهذا ما نستنبطه من استخدامه المكثف للفعل الماضي.

3.2.4 العدولات في التركيب البلاغي، ودلالتها:

ويقصد به تحليل ودراسة الانزياحات والعدولات على مستوى التقديم والتأخير والحذف.

أ – التقديم والتأخير:

إن التقديم والتأخير هو سمة أسلوبية من أهم سمات المستوى التركيبي؛ يقول صاحب نظرية النظم عنه: « باب كثير

الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لاتزال ترى شعرًا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك، ولَطُف عندك، أن قُدِّمَ فيه شيء، وحُوِّلَ اللفظ عن مكان إلى مكان.»(19) ، وهذا ما نلمسه بوضوح في قول الشاعر(20):



وَمَا (بِالْجَدِّ) فَاقَ النَّاسَ صِيتــاً * * * وَلَكِنْ (بِالنَّدَى والْبَأسِ) فَــاقا

وَقَدْ كَرِهَ (التَّلاَقِيَ) كُلُّ صَـــبٍّ * * * كأنَّ (إلى الفراقِ) بهِ اشْتياقــا

فنرى أن الشاعر قد قدم شبه الجملة (بِالْجَدِّ) على الفعل (فاق)، وكان أصل الكلام: وَمَا فَاقَ النَّاسَ صِيتاً بِالْجَدِّ ،لقد أدى تقديم شـــبه الجملة (بالْجَدِّ) إلى التأثير في تأكيد المعنى، ومثله: وَقَدْ كَرِهَ (التَّلاَقِيَ) كُلُّ صـــبٍّ، وكذا في: (كأنَّ إلى (الفراقِ) بهِ اشْـتياقا)؛ فقد قدم شـبه الجملة على اسـم كأن، وخبرها؛ لعلة بلاغية هي الاهتمام بالمتقدم.

ب- الحذف:

يقول صـاحب نظرية النظم عن الحذف، هو: « باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، شبيه بالسـحر، فإنك ترى به تَرْكُ الذِكر أفصـح من الذِكر، والصـمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ » [21] " ولا تكاد تخلو قصيدة من استخدام هذا الأسلوب على نحو أو آخر." [22] ومن أمثلة الحذف قول الشاعر:

رِفاقٌ ما ارْتَضَوْا في السَّيرِ إلاَّ قُلُوبَ الْعاشِقينَ لَهُمْ رِفـــاقا

شَبابٌ كانَ مُعْتَلاً فَوَلَّـــــى وصدْرٌ كان مُتسعاً فضـــاقَا

ففي الأبيات السابقة غاب المبتدأ؛ فلم يذكره الشاعر، وتقديره في البيت الأول: (هم رفاق)؛ فحذف المبتدأ (هم)، وأبقى فقط على الخبر (رفاق)؛ ومثله (شـــباب..)، وتقديره:(هم شـــباب)؛ وقوله: (وصـــدر)، والتقدير:(هو صدر)؛ وللحذف خواص جمالية تجعل القارئ يشعر بلذاذة حين يدرك الغامض.

3.2.5 العدولات في التركيب الأسلوبي، ودلالتها:

أولاً: الأسلوب الإنشائي:



هو: (ذلك الكلام الذي لا يحتمل صـدقًا ، ولا كذبًا ، ولا يحصـل مضـمونه إلا إذا تلفظت به.)[23]، وينقسم الأسلوب الإنشائي إلى: النداء، والاستفهام، والأمر، على تفصيل فيما يلي.

أ – الاستفهام :

ويقصد به « طلب العلم بشيء لم يكن معلومًا من قبل»[24]، والاستفهام في الديوان غير حقيقي؛ فنرى مثلاً أن الاستفهام يدل هنا على الدهشة التي أصابته؛ فاستخدم الاستفهام ليبرز معنى الدهشة؛ في قوله[25]:

فماليَ لا روضُ المساعِي بـممـرعٍ	لديَّ ولا ماءُ الأمانِي بساكِبِ؟؟
وَهَلْ نَافِعِي شَيْئٌ مِنَ الْعَزْمِ صَادِقٌ؟؟	إذا كنْت ذا برْقٍ منَ الحظِّ كـاذِبِ

فالشـاعر لم يرد إجابة على سؤاله، وإنما أراد أن يوصل معنى الدهشة والتعجب في البيت الأول، ومعنى النفي في البيت الثاني.

ب – النداء:

هو: « طلب المتكلم إقبال المخاطب عليه بحرف من حروف النداء.»[26] استخدم الشاعر هذا الأسلوب مرات قليلة ، وهو نداء غير حقيقي ، كما في قوله [27]:

أرائِقَةَ الجَمَالِ وَلاَ جَمِيـــلٌ	أَرَاقَكِ أنْ جَعَلْتِ دَمِـي مُـرَاقا
وَسِرْتِ فَلِمَ أَسَرْتِ فُؤَادَ حُـــرٍّ	حَلَلْتِ وَمَا حَلَلْتِ لَـهُ وَثَـاقا

ومعلوم أن استخدام الهمزة يكون لنداء القريب، وهو هنا قرب معنوي يدل على قرب الممدوح من قلبه ،لا قربه من بدنه، وهو توظيف لأداة النداء له دلالته الأسلوبية، وأثره العميق لدى المتلقي.

ج – الأمر:



هو: « طلب حصــول الفعل من المخاطب، واذا كان الأمر حقيقيا فإنه يكون على ســبيل الإســتعلاء والإلزام.» [28] وقد وردت في الديوان عدة تراكيب بصــيغة الأمر خرجت إلى دلالات ومعانٍ أخر، ومن أمثلته قول الشاعر [29]:

فَعُذْ بنهاريِّ العداوةِ أوحــــدٍ مِنَ القَوْمِ لَيْليِّ النَّدَى والرَّغــائِبِ

ولم يكن الأمر في الأبيات السابقة حقيقيًّا، إنما قصد الشاعر بالأمر أن يظهر كرم ممدوحه ؛ فطلب من كل ذي حاجة أن يلجأ إلى ممدوحه.

ثانيًا: الأسلوب الخبري:

الخبر هو كل كلام يحتمل صدقًا أو كذبًا؛ وهو الأسلوب الأكثر انتشارًا في القصائد الثلاث المختارة، بل وفي الديوان كله، ومن أمثلة الأسلوب الخبري قوله[30] :

وهذا المجدُ من تلكَ المساعِــي وهذا الغيث من تلكَ الغــوادِي

وأنتُمْ أهلُ معدلةٍ سبقتُــــمْ إلى أمدِ العُلى سبقَ الجيــــادِ

قصـــد الشـــاعر للأســـلوب الخبري ؛ « لأنه يخلق حركة متموجة ممتدة تضـــفي على النص حيوية ونشـاط.»[31] ، وكأن ذلك كان شـهادةً منه على تاريخ ممدوحيه، وحبه لصـفاتهم، وأخلاقهم ؛ ولعل هذا ما جعله يلجأ إلى توظيف هذا الأسلوب الخبري بنسبة أكبر،فهو أكثر ملاءمة لغرض المدح.

3.2.6 العدولات في التركيب البياني، ودلالتها :

يقصد به الصورة الشعرية من تشبيه، واستعارة، وكناية، والتي استخدمها الشاعر؛ لينأى بنفسه عن مألــوف الكلام؛

هادفًا إلى السموِّ بالخيال ليترك أثرًا ساحرًا في القارئ.



أ- التشبيه:

هو: « صورة تقوم على تمثيل شيءحسي أو مجرد، بشيء آخر حسي أومجرد، لاشتراكهما في صفة أو أكثر.»[32]؛

ومنه قول ابن الخياط:

إذا ما امْتَطَى الأَقْوامُ مَرْكَبَ ثَــرْوَةٍ   خُضُوعاً رَأَيتُ العُدمَ خيرَ مَراكِبِــــي

شبه الشاعر في هذا البيت الثروة بالمركب، وهو تشبيه فريد، وصورة عبقرية، فالثروة تُتَّخذ عند البعض منقذًا من مصائب الدنيا، تماما كما أن المركب يكون منقذًا من مصائب البحر، فجاء المشبه مطابقًا للمشبه به؛ وهو مما يزيد التشبيه روعةً إلى روعته، ليستقر في وجدان المتلقي وقلبه وعقله، أن الثروة ليست تشبه المركب فحسب؛ وإنما الثروة هي ذات المركب وعينه، ومن أمثلته أيضا[33]:

إذا مــا الكــأْسُ لمْ تَــكُ كــأسَ بَيْـــنٍ   فليست بالحميمِ ولا الغَســاقَا

رِفاقٌ ما ارْتَضـوْا في الـسَّيرِ إلاَّ   قُلُوبَ الْعاشِقينَ لَهُمْ رِفـــاقا

هذا أيضا تشبيه بليغ؛ فريد، فالبين شكوى كل الشعراء، ، لكن من منهم جعلها كأسًا تشتف وتستقى؟ ، كما شبه الشاعر قلوب العاشقين بالرفاق، وقد استطاع الشاعر التنسيق بين أفكاره، والتعبير عنها بصورة مميزة؛ تنم عن شاعر متمكن من أدواته وموهبته.



ب – الاستعارة:

هي:« ضــرب من المجاز اللغوي، وهي تشــبيه حذف أحد طرفيه، أو انتقال كلمة من بيئة لغوية معينة إلى بيئة لغوية أخرى.»[34] فالاســتعارة ضــرب من التشــبيه حذف أحد طرفيه، ويعكس الانتشــار الواسـع للاستعارة نزعة الشاعر الإيحائية التي تميل الى بث الحياة والتشخيص في الجمادات، فالشاعر لم يتقيد باللغة العادية في نقل أفكاره وأحاسيسه، وإنما تمرد عليها وعدل عنها ، يقول الشاعر:[35]

يَقيني يَقيني حادِثــاتِ النوائـــبِ وحزمِيَ حزمِي في ظهورِ النجائـبِ

ومَنْ كَانَ حَرْبَ الدَّهْرِ عَوَّدَ نَـفْسَهُ قِرَاعَ اللَّيالِي لاَ قِـراعَ الكَتائِــــبِ

استخدم الشـاعر في الأبيات السـابقة، اسـتعارات مكنية متتالية: (يَقيني يَقيني حادِثاتِ النوائبِ ، ومَنْ كَانَ حَرْبَ الدَّهْرِ عَوَّدَ نَفْسه) ،و (قِرَاعَ اللَّيالِي)، فعملت هذه الصورة على لفت الانتباه، فعدول الشاعر عن اللغة المعتادة إلى لغة شاعرية تخييلية، تنقل المعنويات إلى محسوسات، والجمادات إلى أشخاص؛ يقرب الصورة ويضفي جوًّا شاعريًّا تخييليًّا.

ج – الكناية:

هي «لفظٌ أطلق، وأريد به لازم معناه ،مع جواز إرادة ذلك المعني، أو هي اللفظ الدالُّ على معنيَيْن مختلفين: حقيقة ومجازًا، من غير واسطة لا على جهة التصريح.»**[36]** ؛ فجمال الصورة الكنائية يتجلى في ترك التصريح،وفي ذلك تحقيق للإثارة والرغبة في كشف الخفاء، ومن أمثلتها قول الشاعر [37] :

وَهَلْ نَافِعِي شَيْءٌ مِنَ الْعَزْمِ صَـــادِقٌ إذا كنْت ذا برْقٍ منَ الحظِّ كـــــاذِبِ



وَإِنِّي لأغْنى بالحَدِيثِ عَنِ القِـــــرى   وبالبرقِ عنْ صوبِ الغُيُوثِ السَّواكبِ

وإنَّ الغنى مِنّي لأدْنى مسافَــــــــةً   وأقْربُ مِمَّا بَينَ عَينِي وحَاجِبـــــــــي

نجد في البيت الأول:(إذا كنْت ذا برْقٍ منَ الحظِّ كاذِبِ)، كناية عن الحظ العاثر عند الشـــاعر الذي لازمه فترة غير قصيرة من حياته، فقد كنى الشاعر عن سوء حظه، وأطلق عليه بدلاً من ذلك (برق كاذب) لبعث الفضــول في نفس القارئ، وجلبه لقراءة أو سماع شـعره وقصـائده، ويقول في البيت الثاني: (وَإِنِّي لأغْنى بالحَدِيثِ عَنِ القِــــــرى) كناية عن العفة بالرغم من الحظ العاثر،ومثله قوله:(وأقْربُ مِمَّا بَينَ عَينِي وحَاجِبي)؛ فهي كنايةٌ عبقرية مبتكرة، تُبين مدى قرب الشاعر من هدفه، ولكنه عبر عن المعنى المراد تلميحًا لا تصــريحًا، وأتى الشــاعر بذلك كله في إيجاز وافٍ غير مخلٍّ بالمعنى، بل مصــحوبًا بالدليل عليه؛ فهدفه قريب، قريب جدًا، أقرب مما بين عينه وحاجبه، لقد لعبت الكناية دورًا بارزًا في ديوان الشـــاعر؛إذ كانت بمثابة الألوان التي تزين لوحة الفنان، وتضفي عليها رونقًا وسحرًا وجمالاً.

المطلب الثالث: المستوى الدلالي

المعجم الشعري للشاعر ودلالاته الأسلوبية:

لقد سيطر على الديوان معجم شعري خاص، يحوي مفردات أدت دورًا بارزًا في تشكيل الموضوع العام، وهو:

موضوع المدح، وبالإحصاء تحصل الباحث على الجدول التالي:



جدول 5 إحصاء بكلمات المعجم المختلفة

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="2">المعجم</th><th colspan="2">عدد الكلمات في المعجم</th></tr>
<tr><td colspan="2">الطبيعة</td><td colspan="2">117</td></tr>
<tr><td colspan="2">المكان</td><td colspan="2">94</td></tr>
<tr><td colspan="2">الزمن</td><td colspan="2">47</td></tr>
<tr><td rowspan="3">الإنسان</td><td>أسماء الأعلام</td><td>15</td><td rowspan="3">133</td></tr>
<tr><td>أعضاء الإنسان</td><td>32</td></tr>
<tr><td>صفات الإنسان وأخلاقه</td><td>86</td></tr>
<tr><td colspan="2">الدين</td><td colspan="2">63</td></tr>
</table>

يشير الجدول إلى عدة نتائج نفصلها فيما يلي:

أ- معجم الطبيعة :

لقد تكررت 117 كلمة متعلقة بمعجم الطبيعة، مثل:(روضُ – برْقٍ – – نُجومِ – السَّحائبِ – خضْرٍ – أودية غزرٍ) للتعبير عن كرم أخلاق ممدوحيه ؛ ليجعل المتلقي يرسم صورة في خياله عن هذا الممدوح، ويظهر من خلال هذا المعجم شدة اتصال الشاعر بالطبيعة، مثل قوله[38] :

إذا نَزَلُوا أرْضاً بِهَا المَحْلُ رُوِّضَتْ   **وما سُحِبَتْ فيها ذيُولُ السَّحائبِ**

بأنْدِيَةٍ خضْرٍ فِسَاحٌ رِباعُهَا   **وأودية غزرٍ عِذابِ المشارب**

ظهرت في الأبيات السابقة ألفاظ معجم الطبيعة، مثل:(رُوِّضَتْ، السحائب، أنْدِيَة، خضْرٍ، رِباع...) لتظهر ذوبان ابن الخياط في الطبيعة، وكأنه كان نواة للرومانسية الحديثة في هذا الجانب منها.

ب- معجم المكان والزمان :



لقد ربط الشــاعر معاني المدح بأماكن لها دلالات في سـياق الحديث عن المعاني؛ فلا يذكر مكانا إلاّ وله علاقة بالمدح ؛كما يقوم أحيانا بتشخيص الزمن والأيام، يقول الشاعر [39]:

ولا تحملْ على الأيام سَيْفــا *** فإن الدَّهرَ يقطَعُ بالنجـــاد

وَمَنْ يَحْمِي الوِهادَ بِكُلِّ أرْضٍ *** إذا ما السِّيلُ طمَّ علَى النجادِ

وَمَطلَعُهَا عَليكَ مُسَوَّمــاتٍ *** تَضِيقُ بِهَمِّها سَعَةُ البِــلادِ

فربط الشاعر الأيام بالوهاد، والدهربالنجاد؛ ليوثق العرى والروابط بين الزمان والمكان.

الخاتمة

بعد تحليل الباحث للقصائد الثلاث المختارة ، وفق المنهج الأسلوبي خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

1–استعمل الشاعر بحورًا شعرية مختلفة ؛ ليظهر تمكنه من موهبته وأدواته الشعرية.

2 –ارتفاع نســبة القافية المطلقة مقارنة بالقافية المقيدة، ويؤكد هذا نزعة الشـــاعر الميَّالة إلى الحرية والانطلاق؛ فما يمدح الشاعر عن ضعف ولا استجداء، وإنما يحركه حبه لممدوحيه .

3 – جاءت الراء في المرتبة الأولى، كأكثر الحروف ورودا كرويٍّ، في ديوان ابن الخياط؛ للتأكيد على صدق الشاعر وتأكيده على صفات ممدوحيه ؛ لأن الراء هي حرف التكرار في اللغة العربية.

4 – استخدم الشاعر التكرير بنوعيه: التكرير الصوتي، والتكرير اللفظي؛ حيث تجلى تكرير الصوت في تكرير الأصوات المجهورة والمهموسة، والصوامت، وقد أفرز الإحصاء ارتفاع نسبة الأصوات المجهورة؛ لكونها تناسب أكثر الغرض الذي أنشأ الشاعر فيه قصائده، وهو المدح .



5 – وظف الشاعر التراكيب الفعلية، والاسمية ؛ لتلائم غرض المدح الذي أنشأ الشاعر فيه معظم قصائد ديوانه.

6 – شَكَّلَ التجاور بين أسلوبي النفي، والإثبات ملمحًا أسلوبيا لإبراز الرسالة الشعرية، وتوكيدها.

7 – شكل العدول التركيبي في صورتيه: التقديم ، والتأخير ، وكذلك الحذف، سمات أسلوبية بارزة في الخطاب الشعري، لابن الخياط، في تحقيق الوظيفة الدلالية للخطاب الشعري لديه .

8-كشف المعجم الشعري لابن الخياط، عن نزعته الدينية، وتمسكه بالعقيدة الإسلامية، كما مثلت الطبيعة محورا أساسيا في المعجم الشعري عنده .

الهوامش

(1) أبو العدوس، يوسف.(2007).الأسلوبية، الرؤية والتطبيق.عمان: المسيرة للنشر والتوزيع، ط: 1، ص: 39 وينظر: حمد، عبد الله خضر.(2017).مناهج النقد الأدبي الحديث. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع. ص: 191.

(2) بيير جيرو. الأسلوبية.(1994).(تر: محمد محمد منذر عياشي).سوريا: دار الحاسوب للطباعة، ط: 2، ص: 18.

(3) بيير جيرو. الأسلوبية.(1994). (تر: محمد محمد منذر عياشي). سوريا: دار الحاسوب للطباعة، ط: 2، ص: 54.

(4) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 14.

(5) القيرواني، أبو علي حسن بن رشيق(بدون تاريخ).العمدة في محاسن الشعر وآدابه. (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، لبنان: دار الجبل للنشر، ص: 256.

(6) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي.(تحقيق: خليل مردم بك). دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.

(7) القيرواني، أبو علي حسن بن رشيق(بدون تاريخ).العمدة في محاسن الشعر وآدابه. (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، لبنان: دار الجبل للنشر، ص 102.

(8) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 244.

(9) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص97

(10) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص 81.

(11) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص 87.

(12) السكاكي، محمد بن علي.(1987). مفتاح العلوم.ضبط وتعليق: نعيم زرزور بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 2، ص: 10.

(13) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.



(14) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.
(15) سورة الكهف آية (18).
(16) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 97.
(17) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 97.
(18) عياد، شكري محمد.(1992). مدخل إلى علم الأسلوب. القاهرة: مكتبة الجيزة العامة، ط: 2، ص: 138.
(19) الجرجاني، أبوبكر عبد القاهر بن عبدالرحمن.(1996). دلائل الإعجاز. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.مصر: مطبعة القاهرة، ص: 62.
(20) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 81.
(21) الجرجاني، أبوبكر عبد القاهر بن عبدالرحمن.(1996). دلائل الإعجاز. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.مصر: مطبعة القاهرة، ص: 62.
(22) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 190.
(23) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 63.
(24) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 73.
(25) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.
(26) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 84.
(27) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 81.
(28) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 66.
(29) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.
(30) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 97.
(31) الزناد، الأزهر.(بدون تاريخ). دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة. بيروت: المركز الثقافي العربي للنشر، ص: 13.
(32) الزناد، الأزهر.(بدون تاريخ). دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة. بيروت: المركز الثقافي العربي للنشر، ص: 191.
(33) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 81.
(34) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1،ص: 186.
(35) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.
(36) أبو العدوس، يوسف.(2007). مدخل إلى البلاغة العربية. عمان: دار المسيرة، ط: 1، ص: 212.
(37) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.
(38) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 87.
(39) الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية، ص: 97.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. الدمشقي، ابن الخياط.(1958). ديوان ابن الخياط الدمشقي. تحقيق: خليل مردم بك. دمشق: مجمع اللغة العربية.



2. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. (1988). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر. ط: 2.

3. القيرواني، أبو علي حسن بن رشيق(بدون تاريخ).العمدة في محاسن الشعر وآدابه. (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، لبنان: دار الجبل للنشر.

4. ابن سيده، علي بن إسماعيل (2000). المحكم والمحيط الأعظم.تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية..

5. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. (1997). الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. الناشر: محمد علي بيضون. ط: 1.

6. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على. (1994). لسان العرب. بيروت:دار صادر. ط: 3.

7. الجرجاني، أبوبكر عبد القاهر بن عبدالرحمن .(1969) دلائل الإعجاز. عبد المنعم خفاجي، القاهرة: دار الإيمان للنشر.

8. حمدان،ابتسام أحمد.(1997). الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي.سوريا: دار القلم العربي، ط:1.

9. أنيس، إبراهيم.(1965).موسيقى الشعر. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط: 3.

10. أنيس، إبراهيم.(1975).الأصوات اللغوية. مصر: مطبعة نهضة مصر ، ط: 1.

11. مختار، أحمد عمر.(1992).علم الدلالة. القاهرة: دار العروبة، ط: 3.

12. الزناد، الأزهر.(بدون تاريخ). دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة. بيروت: المركز الثقافي العربي للنشر.

13. يعقوب، إميل بديع. .(بدون تاريخ).معجم مفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر.بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1.

14. بيير جيرو. الأسلوبية.(1994).(تر: محمد محمد منذر عياشي).سوريا: دار الحاسوب للطباعة، ط: 2.

15. الفيل، توفيق. (بدون تاريخ).بلاغة التراكيب دراسة في علم المعاني. القاهرة: مكتبة الآداب.

16. كمال الدين، حازم.(1991)دراسة في علم الأصوات. القاهرة: مكتبة الآداب، ط: 1.

17. حمد، عبد الله خضر.(2017).مناهج النقد الأدبي الحديث. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع.



18. ناظم، حسن.(2002).البِنى الأسلوبية، دراسة في أنشودة المطر للسياب.المغرب: المركز الثقافي العربي.
19. عياد، شكري محمد.(1992). مدخل إلى علم الأسلوب. مصر: مكتبة الجيزة العامة،ط: 2.
20. فضل، صلاح.(1998). علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته. القاهرة: دار الشروق،ط: 1.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

مبادئ وعناصر الجودة في الإسلام

THE PRINCIPLES AND ELEMENTS OF QUALITY IN ISLAM

ياسر عبدالله العضل

د.فخر الأدبي بن عبدالقادر

د.محمد بن يوسف

أكاديمية الدراسات الإسلامية – جامعة مالايا

Abu_3mmaar@yahoo.com

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

One of the old concepts is the concept of quality , But it was affected by the changes of the times, and here the problem of this research, which aims to read the Islamic quality in Islam in a complete and correct way, and the research followed the analytical approach to analyze the legal texts and the sayings of scholars that conclude the principles of quality in Islam, and it has emerged from the results that Quality has several principles, the most important of which is to develop the competence of workers by providing them with the information and skills necessary to complete their work with high quality, and the need to train them with their job needs, and that the Prophet's Mosque is the first institute for training, and that the required work must be carried out according to a specific method, so the Islamic costs are stipulated Procedures on the arrangement and sequence, as in the work of prayer and acts of Hajj and Umrah and divorce proceedings, as provided for authentication and certification procedures.

Keywords: Quality, Comprehensive, Elements, Islam.



ملخص البحث

مفهوم الجودة من المفاهيم القديمة، لكنه تأثر بمتغيرات العصر، وهنا تكمن مشكلة البحث، والذي يهدف إلى قراءة مفهوم الجودة في الإسلام بصورة صحيحة مكتملة واتبع البحث المنهج التحليلي لتحليل النصوص الشرعية وأقوال العلماء التي تخلص إلى مبادئ الجودة في الإسلام، وقد ظهر من النتائج أن للجودة عدة مبادئ من أهمها تنمية كفاءة العاملين عن طريق تزويدهم بالمعلومات والمهارات اللازمة لإنجاز أعمالهم بجودة عالية، وضرورة تدريبهم مع احتياجاتهم الوظيفيَّة، وأن المسجد النبوي أول معهد للتدريب،كما أن العمل المطلوب يجب أن يتم وفق أسلوب معين، فنصت التكاليف الإسلاميَّة على إجراءات الترتيب والتسلسل، كما في أعمال الصلاة وأعمال الحج والعمرة وإجراءات الطلاق، كما نصت على إجراءات التوثيق والشهادة.

الكلمات المفتاحيَّة :الجودة، الشاملة، عناصر، الإسلام.

التحديد المفاهيمي اللغوي

والجودة (Quality) هي كلمة مشتقَّة من الكلمة اللاتينيَّة (Qualities) التي يقصد منها ما يلي: طبيعة الشيء والشخص ودرجة صلاحه، فهي تعني إمداد المستهلك بما يحتاج إليه من سلع وخدمات ذات خصائص وسمات تفي بمتطلباته وحاجاته وتوقعاته، في الوقت الذي يريده، وبسعر معقول يلائمه، وهي بذلك تبنى في المنتج خلال أنشطة متداخلة متكاملة ويشارك في صنعها وبنائها جميع العاملين على كافة مستوياتهم، سواء كانوا مديرين أو مخططين، مراجعين. وهي بذلك عمل الجميع في المنظمة)[1]

يعتبر أصل الكلمة الاشتقاقي (ج و د)، وهو أصل يدل على التسمح بالشيء وكثرة العطاء (معجم المقاييس /1 493)، وفعلها الثلاثي جاد (يس: 154)، وأشار ابن منظور في لسان العرب إلى أن الجيد:



نقيض الرديء، وجاد الشيء جودة، وجودة: أي صار جيدًا، وقد جاد جودة وأجاد أي أتى بالجيد من القول والفعل.(2)

أما في الاصطلاح فقد تعددت مفاهيم الجودة وفقًا لمجالاتها، ونظرة المهتمين بها عالميًّا وإقليميًّا، فهناك من ينظر إليها على أساس التصميم أو المنتج، وإرضاء العملاء، ويرى إدوارد ديمنج– وهو من أهم رواد إدارة الجودة الشاملة– أنها: "ترجمة الاحتياجات المستقبليَّة للعملاء إلى خصائص قابلة للقياس، حيث يتم تصميم المنتج وتقديمه لكسب رضا العميل" .(3)

يتطلَّع الفرد المسلم – وهو يسعى إلى تحقيق الجودة العالية في المنتج التعليمي – إلى إرضاء الله– عزَّ وجلَّ– من خلال التزام ما أمر به وحث عليه، ولا يتعارض هذا مع الاستجابة لاحتياجات، وتوقعات سوق العمل وتحقيق الفائدة والنفع للمسلمين.(4)

المطلب الأول: مبادئ الجودة وفق التصور الإسلامي:

لقد تعدَّدت آراء الباحثين والكتاب في موضوع الجودة، من حيث تحديد المبادئ الأساسيَّة التي ترتكز عليها عمليَّة الجودة، بحيث يتم تحديد بعض المبادئ كمتطلب رئيسٍ، أو يذكر المتطلب كمبدأ لإدارة الجودة الشاملة، إلا أن هناك بعض المبادئ تم تحديدها والاتفاق عليها، وحينما نقوم بالنظر في هذه المبادئ، نجد أن لها العديد من الأصول الإسلاميَّة الواضحة، تتضح معالمها من خلال الآيات القرآنيَّة، والأحاديث النبويَّة الشريفة، وكذلك من التطبيقات العمليَّة، والتي تم ذكرها في سيرة النبي ρ، ومن الممكن ذكر أهم بعض هذه المبادئ، فيما يلي:



1- التحفيز:

- يهدف التحفيز إلى شحذ هِمم العاملين لتأدية العمل بجودة عالية، وقد وضع الإسلام نظامًا للتحفيز يقوم على مكافأة العاملين المتميزين في تأدية أعمالهم، فالتشجيع والتحفيز للعمل الصالح مبدأ رباني، يتَّضح في قوله تعالى: (وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ . وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ . ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ. (5)

ولأهميَّة موضوع الحوافز وتأثيره في عجلة الإنتاج والتنمية؛ فقد اهتم الباحثون برصد مجموعة من العوامل التي تؤثر في تحفيز الناس للعمل منها عوامل ذاتيَّة، مثل:

- الحصول على علاوة في المرتب، أو وجود علاقات طيبة مع المشرفين، أو وجود أمان وظيفي.
- وجود عوامل تحفيزيَّة، مثل: أن يرى الشخص نتيجة عمله، تلقي الثناء والمديح، التكليف بمسؤوليات أكثر. (6)

وقد حصر الطويرقي أساليب التحفيز الإداري الفعال التي استخدمها الرسول ρ وصحابته الكرام في الحوافز الماديَّة: مثل توزيعه ρ الغنائم بعد الغزوات مباشرة بعد أخذ الخُمس، والحوافز المعنويَّة: مثل: تشجيعه ρ أصحابه بالكلمات التشجيعيَّة، مثل: "ربح البيع صهيب، ربح البيع صهيب"، وقوله: "اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة"، وكان أكثر ما يستخدم المصطفى ρ الحوافز المعنويَّة حين يرى أن الأمر يحتاج إلى تشجيع، وأن هناك من يستحق ذلك حقيقة لا مجاملة فيها.(7)



2–التركيز على المستفيد:

لما كان الإسلام دينًا يهدف إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، ويحترم حريته وكرامته وحقوقه، حتى إن صلاة الإمام لا ترتفع إلى السماء إذا أمّ بقوم وهم له كارهون، فإنه تبعًا لذلك يدعو إلى منح العميل أقصى درجة ممكنة من الإشباع والرضا .

وقد كان الرسول ρ يتلمَّس حاجات أصحابه وأفراد أمته، ثم يرشدهم إلى ما فيه صلاحهم، وينفذ ما فيه مصلحة الأفراد والمجتمع. ففي غزوة بدر عندما وجد رسول الله ρ بين الأسرى من يجيد الكتابة، جعل فدية من لا يستطيع فداء نفسه أن يعلم عشرة صبيان من المسلمين، وكان فداء الرجل أربعة الآلاف، ولكن حرص الرسول في ذلك الوقت على الكتابة أكثر من المال؛ وذلك لحاجة أبناء المسلمين لها. (8)

3–المشاركة وتفويض الصلاحيَّة:

فقد ورد في السيرة أن الرسول ρ أوجد لكل طاقة ما يناسبها من عمل، ووزع المسؤوليات ففي عهده ρ تولى علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان كتابة الوحي، كما كان يقوم بذلك أثناء غيابهما أبيُّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وكان الزبير بن العوام وجهيم بن الصلت يقومان بكتابة أموال الصدقات، وكان حذيفة بن اليمان يعدُّ تقديرات الدخل من النخيل، وكان المغيرة بن شعبة والحسن بن نمر يكتبان الميزانيات والمعاملات بين الناس. وزيد بن ثابت كان يكتب مراسلات الحكام والولاة بلغات مختلفة.(9) وقد حرص الرسول ρ على توضيح تلك المزايا والصلاحيات، فعن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ρ (أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَقْرَؤُهُمْ أُبَيٌّ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ)(10)



4- الالتزام بالتطوير المستمر:

ويتضمَّن التطوير كافة عناصر العمليَّة التعليميَّة، وكل وحدات العمل في المؤسسة، وهو تعهد إستراتيجي مؤكد من قبل كافة العاملين في المؤسسة بتأمين الجودة، فالإحسان في العمل مبدأ مهم وأساسي في الإسلام، حيث يقوم كل عامل بأداء عمله على الوجه الأكمل، وبأفضل الطرق المتاحة، لقوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا).(11) ، وفي الحديث النبوي الشريف، عن كليب (إن الله تعالى: يحب من العامل إذا عمل أن يحسن).(12) ،فالمعرفة متجدِّدة، والمدير والموظفون في المؤسسة في حاجة دائمة إلى تطوير أدائهم، والتعرُّف على كل ما هو جديد في مجال عملهم، ويتم ذلك من خلال عقد الدورات والبرامج التأهيليَّة للمعلِّمين والمعلِّمات، وكذلك الجهاز الإداري في المؤسسة. كما أن التطوير المستمر ينبغي أن يتم لكل أعمال المؤسسة ومرافقها؛ من منطلق قول الله تعالي:(يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) (13)، ولتحقيق التطوير المستمر للعمل اهتم الإسلام بتنمية كفاءة العاملين، عن طريق تزويدهم بالمعلومات والمهارات اللازمة، بهدف إنجاز أعمالهم بجودة عالية، فقد حثَّ الإسلام على التزود من العلم بصفة مستمرة؛ لقوله تعالى: (وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا)14، كما أكد الإسلام ضرورة تدريب العاملين مع احتياجاتهم الوظيفيَّة، فقد كان المسجد النبوي أول معهد للتدريب، فعن علي رضي الله عنه قال: "بعثني رسول الله ρ إلى اليمن، قال: فقلت يا رسول الله تبعثني إلى قوم أسنّ مني، وأنا حديث لا أبصر القضاء، قال فوضع يده على صدري، وقال: (اللهم ثبتْ لسانه، وأهدِ قلبه، يا علي، إذا جلس إليك الخصمان فلا تقضِ بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء). قال: فما اختلف عليَّ قضاء بعد أو ما أشكل عليَّ قضاء بعد.(15) إن التحسين المستمر- في



ظلِّ الجودة الشاملة– يتجلّى في قدرة التنظيم على تصميم وتطبيق نظام إبداعي يحقّق باستمرار رضا المستفيدين من العمليَّة التعليميَّة، وذلك من خلال السعي المتواصل للوصول إلى الأداء الأمثل، من خلال تحقيق الآتي:

1- تحسين الإنتاجيَّة والفاعليَّة في استخدام الموارد.

2- تقليل الأخطاء، والوحدات المعيبة والضياع.

3- تقديم منتجات جديدة وتحسين استجابة المؤسسة في وقت قياسي.(16)

المطلب الثاني: عناصر الجودة في الإسلام.

فقد ورد في السيرة النبويَّة المطهرة الكثير من القصص التي تبرز اهتمام النبي ρ وصحابته الكرام، بالتدريب على مفاهيم الجودة وتطبيقاتها، فقد كان المسجد النبوي أول مركز تعليمي تدريبي، حيث قام بمسؤوليَّة كبرى في مجال نشر التعليم، ثم عضدته ثمانية مساجد أخرى، وكان كل مسجد منها يتّخذ مدرسة تلقى فيها الدروس، وتنعقد فيها حلقات العلم، ويخطب فيها في كلِّ جمعة، ويُتلى فيها القرآن الكريم، وكان يحضر هذه الدروس عدد من الصحابة، يصل أحياناً إلى سبعين، وكان الرسول ρ يطلب من أصحابه الذين يعرفون القراءة والكتابة أن يعلموا من لا يعرفونها. ومن حصيلة هذه المؤسسات الأوليَّة انتشار العلم، وتعدد المهارات بين أصحاب رسول الله ρ، وأكبر مثال لذلك أهل الصفة، فقد كان لأهل الصفة دور فعال في المجتمع، إذ كانوا رهباناً في الليل وفرساناً في النهار، فلم يكن انقطاعهم للعلم والعبادة ليعزلهم عن المشاركة في أحداث المجتمع، والمشاركة في بنائه؛ فقد كانت الصفة مدرسة داخليَّة نظاميَّة، يتم فيها تعليم القرآن والعلوم الإسلاميَّة الأخرى، بإشراف مباشر من رسول الله ρ وكان من بين تلاميذها أبو هريرة، وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما.(17)



وكان النبي ρ لا يقدم على أمر حتى يجمع عنه كافة المعلومات، فكذلك هو في دعوته، وفي هجرته، وفي غزواته ρ ففي حديث الهجرة أنه اســـتعمل عبد الله بن أبي بكرτ وهو غلام شـــاب ثقف لقن ليأتيه بخبر قريش وهو في الغار... يفعل ذلك في كل ليلة من تلك الليالي الثلاث التي قضاها ρ في الغار.[18]

المطلب الثالث: مزايا الجودة في الإسلام.

فلقد وجه الإسلام إلى التجويد عندما نصَّ في كتابه الكريم على اتباع الأحسن، حيث قال تعالى: (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب)[19] ، وقال تعالى: (ومن أحسن دينًا ممن أسلم وجهة لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفًا) [20]،كما حث الإسلام على فعل الأفضل أو جودة السعي والحركة، فكثيرًا ما كان النبي عليه الصلاة والسلام يوجه أصحابه قائلًا: (ألا أنبئكم بخير أعمالكم"، وكثيرًا ما سئل– صلى الله عليه وسلم- أي العمل أفضل؟)، فكان يوجه الصحابة حسب اختلاف الأحوال واحتياجات المخاطب، وتنبيه إلى ما لا يعلمه، فالأفضل في كل وقت وحال الاشتغال بواجب هذا الوقت ووظيفته ومقتضاه. ولم يكتفِ الإسلام بالتوصية على عموم الجودة، بل أراد أن يبث في المسلم جودة الأداء، فشملت التوصيات الإسلاميَّة على إجراءات معينة عند تنفيذ عمل معين، وعلى كيفيَّة إجراء العمل ومتى يجب القيام به، ومن الذي سيقوم به، وما مؤهِّلاته، أي قدمت التعاليم الإسلاميَّة، دليل يؤكد أن العمل المطلوب يجب أن يتم وفق أسلوب معين، فنصت التكاليف الإسلاميَّة على إجراءات الترتيب والتسلسل، كما في أعمال الصلاة وأعمال الحج والعمرة وإجراءات الطلاق، كما نصت على إجراءات التوثيق والشهادة، كما في آية الدين والشهادة في الزنى والشهادة على الوصيَّة، وامتدت التوجيهات الإسلاميَّة لعمليَّة التقويم والمراجعة، فمن أمثلة متابعة عنصر التنفيذ قول الله تعالى بعد معركة أُحد: (أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[21]



ويتميز المنهج الإداري الإسلامي عن الجودة الشاملة المعروفة في العصر الحديث بعدة أمور، منها ما يلي:

1-يقدم المنهج الإسلامي الرقابة الذاتيَّة.

2-يحثُّ على التعاون والتفاعل؛ لأن التعاون على الخير مطلب إنساني.

3-يعتبر المنهج الإسلامي أن أخلاق العامل جزء لا يتجزأ من قدرته على توفير متطلبات الجودة.(22)

الخاتمة:

من خلال الحديث عن مفهوم ومبادئ وعناصر الجودة ،ظهرت هذه النتائج:

1- أن مفهوم الجودة مفهوم أصـــيل في ديننا الإســـلامي الحنيف، وينطلق من عموميات كثيرة في ديننا الإسلامي، فالجودة لفظ يشير إلى الدقة والإتقان؛ وهذان المفهومان نجدهما في نصوص كثيرة في كتاب الله وسنة الرسولρ.

2- أن للجودة عدة مبادئ من أهمها تنمية كفاءة العاملين ، عن طريق تزويدهم بالمعلومات والمهارات اللازمة، بهدف إنجاز أعمالهم بجودة عالية، وضرورة تدريبهم مع احتياجاتهم الوظيفيَّة.

3- أن العمل المطلوب يجب أن يتم وفق أسلوب معين، فنصت التكاليف الإسلاميَّة على إجراءات الترتيب والتسلسل، كما في أعمال الصلاة وأعمال الحج والعمرة وإجراءات الطلاق.

الهوامش

---

(1) دغة، محمد والشايب ، محمد الساسي . (2018). "إدارة الجودة الشاملة في التعليم :قراءة نفسية بيداغوجية" . مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية. العدد: 33.ص :933.



(2) ابن منظور، محمد بن مكرم . (1984). لسان العرب. ج 2، القاهرة: دار المعارف.

(3) الحربي، حياة . (2001). "إدارة الجودة الشاملة كمدخل لتطوير الجامعات السعودية" . رسالة دكتوراه، كلية التربية ، جامعة أم القرى.

(4) أبو دف، محمود والوصيفي، ختام. (2007). "جودة التعليم في التصور الاسلامي مفاهيم وتطبيقات". بحث مقدم إلى مؤتمر الجودة في التعليم العام الفلسطيني كمدخل للتميز. الجامعة الإسلاميَّة، غزة.

(5) سورة النجم الآية من 39-41.

(6) الشيخ، صلاح محمد . (2009)."الاتجاهات الفكريَّة لدى طلاب المرحلة الثانويَّة بمحافظة جدة" (رسالة ماجستير غير منشورة)، كليَّة التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

(7) الطويرقي، نوال سعد . (2002). العلاقات الإنسانيَّة في السيرة النبويَّة وتطبيقاتها في الإدارة المدرسيَّة. جدة: دار الأندلس الخضراء.

(8) العمري، أكرم ضياء . (1989). التعليم في عصر السيرة والراشدين، في التربية العربية والإسلامية، المؤسسات والممارسات. الأردن، عمان: المجمع العربي لبحوث الحضارة الإسلامية (مآب) مؤسسة آل البيت، ج1. ص:368.

(9) الجوزيَّة، ابن القيم . (1989). زاد المعاد في هدي خير العباد.ط 23 ، الكويت: مؤسسة الرسالة.

(10) الترمذي، محمد بن عيسى . (1998). سنن الترمذي . لبنان: دار الغرب الإسلامي.

(11) سورة الكهف الآية 7.

(12) الألباني، محمد ناصر . (1988). صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير).ط 3 .ج1، لبنان: المكتب الإسلامي.

(13) سورة المؤمنون الآية 51.

(14) سورة طه الآية 114.

(15) حنبل، أحمد . (1998). المسند. الرياض: بيت الأفكار الدوليَّة للنشر والتوزيع.

(16) الميمان، بدرية صالح . (2007). "الجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ والمتطلبات" (قراءة إسلامية).بحث مقدم للقاء الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية (جستن) المقام في فرع الجمعية في القصيم ،المملكة العربية السعودية. ص :29.



(17) أشرف، سيد . (1984). آفاق جديدة في التعليم الإسلامي, دراسات في التعليم الإسلامي. جدة: عكاظ للنشر والتوزيع.ص:40-49.

(18) العمري، أكرم ضياء . (1996). السيرة النبوية الصحيحة. ط6. المدنية المنورة : مكتبة العلوم والحكم .ص :209 .

(19) سورة الزمر الآية 55.

(20) سورة النساء الآية 125.

(21) سورة ال عمران الآية 165.

(22) الخطيب، أحمد . (2004) . إدارة الجودة الشاملة : تطبيقات تربوية .الرياض: مكتب العربي لدول الخليج. ص :15-17.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. أشرف، سيد . (1984). آفاق جديدة في التعليم الإسلامي, دراسات في التعليم الإسلامي. جدة: عكاظ للنشر والتوزيع.

2. الألباني، محمد ناصر. (1988). صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير).ط 3 . ج1. بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي.

3. الترمذي، محمد بن عيسى. (1998). سنن الترمذي . بيروت, لبنان: دار الغرب الإسلامي.

4. الجوزيَّة، ابن القيم . (1989). زاد المعاد في هدي خير العباد.ط 23 . الكويت :مؤسسة الرسالة.

5. حنبل، أحمد . (1998). **المسند**. الرياض : بيت الأفكار الدوليَّة للنشر والتوزيع.

6. الخطيب، أحمد محمد. (2004) . إدارة الجودة الشاملة : تطبيقات تربوية .الرياض: مكتب العربي لدول الخليج.

7. دغة، محمد والشايب ، محمد الساسي . (2018). "إدارة الجودة الشاملة في التعليم :قراءة نفسية بيداغوجية" . مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية. العدد: 33.ص :933.



8. أبو دف، محمود والوصيفي، ختام. (2007). "جودة التعليم في التصور الاسلامي مفاهيم وتطبيقات". بحث مقدم إلى مؤتمر الجودة في التعليم العام الفلسطيني كمدخل للتميز. الجامعة الإسلاميَّة، غزة.

9. الشيخ، صلاح محمد . (2009)."الاتجاهات الفكريَّة لدى طلاب المرحلة الثانويَّة بمحافظة جدة" (رسالة ماجستير غير منشورة)، كليَّة التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة .

10. أبو عبده، فاطمة. (2011). "درجة تطبيق معايير إدارة الجودة الشاملة في مدارس محافظة نابلس من وجهة نظر المديرين فيها" (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة النجاح الوطنيَّة، نابلس.

11. العجلواني، ابراهيم طه . (2006). "إدارة الجودة في الإسلام" .ورقة مقدمة في مؤتمر العربي الأول حول جودة الجامعات ومتطلبات الترخيص والاعتماد.الشارقة الامارات.

12. العمري، أكرم ضياء . (1994). السيرة النبوية الصحيحة. ط6. المدنية المنورة : مكتبة العلوم والحكم .

13. العمري، أكرم ضياء . (1989). التعليم في عصر السيرة والراشدين، في التربية العربية والإسلامية، المؤسسات والممارسات. الأردن، عمان: المجمع العربي لبحوث الحضارة الإسلامية (مآب) مؤسسة آل البيت، ج1. ص:368.

14 . ابن منظور، محمد بن مكرم . (1984). لسان العرب. ج 2، القاهرة: دار المعارف.

15. الميمان، بدرية صالح . (2007). "الجودة الشاملة في التعليم العام المفهوم والمبادئ والمتطلبات" (قراءة إسلامية).بحث مقدم للقاء الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية (جستن) المقام في فرع الجمعية في القصيم ،المملكة العربية السعودية.







SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

مفسدات البناء الإنساني والحضاري دراسة موضوعية من خلال تفسير الظلال

"THE SPOILERS OF HUMAN AND CIVILIZATION DEVELOPMENT: THEMATIC STUDY OF TAFSEER AL-DHILĀL"

الدكتور محمد أمين حسيني

أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، ماليزيا

amine-ha@hotmail.com

الأستاذ المشارك الدكتور: فؤاد بن أحمد بوالنعمة

قسم الحديث وعلومه، جامعة المدينة العالمية، شاه علم، ماليزيا

الأستاذ المشارك الدكتور: مصطفى عبد الله

أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، ماليزيا

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO

Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

This research aims to clarify the spoilers and obstacles of human and civilization development in the light of Quran according to Sayyid in His Tafseer *Fī Dhilāli al Qurʾān*. The problem statement of this research is that the spoilers of human and civilization development in the light of Quran as mentioned in Tafseer *Fī Dhilāli al Qurʾān* need to be identified and highlighted, the Quranic methodology in dealing with those spoilers and obstacles also need to be clarified. This research used the inductive and analytical approaches .The findings of the research show that the Qur'anic approach not only develops human and establishes civilization, but rather sets up mechanisms to protect and preserve them from which can interrupt and spoil the development process. In addition, the spoilers and obstacles of human and civilization development according to Tafseer *Fī Dhilāli al Qurʾān* are divided into two categories, namely: the internal and external.

Keywords: Spoilers, Quranic Methodology, Human Development, Civilization Development, Fī Dhilāli al Qurʾān,

ملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان مفسدات البناء الإنساني والحضاري في القرآن الكريم من خلال تفسير الظلال.

تكمن مشكلة البحث في أن مفسدت البناء الإنساني والحضاري كما وردت في تفسير الظلال تحتاج إلى استنباط وبيان، وذلك بتحديدها وتصنيفها وبيان منهج القرآن الكريم في التعامل معها. اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي بغرض تتبع وجمع النصوص التي تطرقت إلى مفسدات البناء الإنساني والحضاري في تفسير



الظلال، كما اعتمد المنهج التحليلي الوصفي لتحليل النصوص المجموعة وملاحظة السياق الذي وردت فيه واستنباط مفسدات ومعوقات البناء الإنساني والحضاري. ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث ما يلي: أن حماية البناء الإنساني والحضاري من المفسدات يعتبر من صميم منهج القرآن في بناء الإنسان والحضارة، ومن النتائج أيضا أن مفسدات الإنسان والحضارة نوعان: ذاتية والمتمثلة في طبيعة الإنسان وميولاته ومن ذلك ارتكاب المعاصي، وخارجية والمتمثلة في شياطين الجن والإنس، وأن المنهج القرآني وضع السبل والآليات الكفيلة بحماية وصيانة الإنسان والحضارة من هذه المفسدات.

الكلمات الدلالية: مفسدات، معوقات، بناء الإنسان، بناء الحضارة، في ظلال القرآن.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

إن الغاية الأصيلة من إنزال القرآن الكريم –كما ورد في تفسير الظلال– هي البناء بكلّ أنواعه، بناء الإنسان من جميع نواحيه، وبناء الحضارة بشتى مجالاتها، فالبناء هو لبّ القرآن الكريم ومهمته[1]. غير أن البناء في ضوء القرآن الكريم يمرّ على مستويات ومراحل، وذلك حتى يكون محكما، وذا أثر حقيقي وفعال في الواقع، وعملية البناء لا تقتصر على بناء الإنسان وتأسيس حضارته، بل هناك مستوى آخر يعتبر من صميم عملية البناء والذي يتمثل في الوقاية والصيانة حيث يعرض المنهج القرآني طبيعة المعركة التي يخوضها الإنسان وطبيعة أعدائه ووسائلهم ومكرهم[2]. وقد تشدد القرآن الكريم في قضية المفسدات والمعوقات كثيرا، لأنها بكل بساطة تؤدي إلى نتيجة واحدة ووحيدة وهي الانحراف عن أداء الوظيفة الوجودية المتمثلة في عمران الاستخلاف،



وبالتالي يفقد المعنى من الوجود الإنساني في هذه الأرض، بل وينتقل إلى الجهة المناقضة تماما وهي جهة الإفساد فيشتغل بعكس ما أُمر به حيث "يغدو صاحبها مجرّد أداة للإفساد في الأرض، ولإهلاك الحرث والنّسل، ابتغاء مصالحه وأهوائه الشخصية، مهما تحلّى ظاهره بالصفات الحميدة والأخلاق الفاضلة"[3].

والذي يهمنا في هذا البحث هو نظرة سيد من خلال تفسيره الظلال إلى مفسدات البناء الإنساني والحضاري والوقاية منها في ضوء القرآن الكريم. وقد تم تقسيم هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وهي كما يلي:

المقدمة: وفيها توطئة للموضوع.

المبحث الأول: أهمية الوعي بمفسدات البناء الإنساني والحضاري.

المبحث الثاني: تعريف الفساد.

المبحث الثالث: أنواع مفسدات البناء الإنساني والحضاري.

الخاتمة.

المبحث الأول: أهمية الوعي بمفسدات البناء الإنساني والحضاري

يؤكد سيّد حقيقة مهمة وهي أنّ بيان المفسدات والحديث عنها وتبصير الإنسان بها يعتبر طرفا أصيلا من المنهج القرآني لبناء الفرد وإعداد الجماعة المسلمة، كما قال –تعالى-: {وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ} [4]

فكما يبرز مجالات بناء الإنسان بمختلف جوانبه والحضارة بشتى مجالاتها ويبين طرق البناء ووسائله وآلياته فإنه كذلك يكشف الباطل ويفضحه ويبين المفسدات ويجردها، حتى يحفظ ذلك البناء ويعصمه مما يهده[5].

فلذلك زوّده "بالتجربة الأولى في الصراع الطويل في الأرض، بين قوى الشرّ والفساد والهدم ممثلة في إبليس،



وقوى الخير والصلاح والبناء ممثلة في الإنسان المعتصم بالإيمان"[6]. ويشدد سيّد على حقيقة أنّ الإنسان هو أضخم أسس العمران والحضارة، فإذا دُمرّ "فلن تقوم الحضارة على المصانع وحدها، ولا على الإنتاج"[7].

المبحث الثاني: تعريف الفساد عن سيّد قطب

يرى سيّد أن رأس الفساد يتمثل في أمر واحد وهو الابتعاد عن منهج الله –تعالى– الذي ارتضاه مرجعا للبشر يحكم حياتهم، فإن الابتعاد عن هذا المنهج والانحراف عنه يؤدي إلى الفساد لا محالة، إذ لا يتصور أن تصلح الأرض ومنهج الله –عزَّ وجلَّ– وشريعته مغيّبان عن دنيا الناس وحياتهم، أو أن يُتَّخَذ منهجٌ آخر وشريعة أخرى ليستمد منها الناس شؤونهم وأمورهم، فانقطاع الصلة بين العباد وربهم يترتب عليه فساد عظيم وشامل لكل ما على الأرض، فساد في التصور والضمير والخلق والسلوك وفي الروابط والمعاملات بين الناس، وفساد في علاقتهم مع الكون[8]. ومن خلال تعريف سيّد للفساد يتبين أنّ المفسدين الحقيقيين في الأرض هم الذين يحاربون إقرار منهج الله –تعالى– في الأرض ويحولون بينه وبين البشرية، ويسعون إلى إقصائه من حياة الناس وصرفهم عنه وحرمانها من خيره، ويفتنون كلّ من يلتزم به ويتخذه منهجا لحياته، فأولئك هم المفسدون الحقيقيون[9].

وزيادة على ذلك، يقرر سيّد أن هناك "علاقة وثيقة بين الفساد الذي يصيب حياة البشر في هذه الأرض وبين ذلك العمى عن الحق الذي جاء من عند الله لهداية البشر إلى الحق والصلاح والخير. فالذين لا يستجيبون لعهد الله على الفطرة، ولا يستجيبون للحق الذي جاء من عنده ويعلمون أنه وحده الحق.. هم الذين يفسدون في الأرض كما أن الذين يعلمون أنه الحق ويستجيبون له هم الذين يصلحون في الأرض، وتزكو بهم الحياة"[10]. إذن فكلّ صلاح مردّه إلى الإيمان والاستقامة على منهج الله –عزَّ وجلَّ–، وكلّ فساد مردّه إلى الكفر والانحراف عن منهج الله –تعالى



المبحث الثالث: أنواع مفسدات البناء الإنساني والحضاري:

ذكر سيّد أن انحراف الإنسان وفساده وبالتالي فساد حضارته يرجع إلى أمرين، يمكن الاصطلاح عليهما بالمفسدات الداخلية أو الذاتية، والمفسدات الخارجية، والمقصود بالمفسدات الداخلية أو الذاتية هي تلك التي ترجع إلى "العوامل المعقدة المتشابكة في تكوين الإنسان في ذاته" وهي عبارة عن تلك "الثغرات الطبيعية في النفس البشرية"(11)، أما المفسدات الخارجية فتتمثل في العوالم التي يتعامل معها الإنسان، مثل شياطين الإنس والجنّ، الذين يستغلون تلك الثغرات في تكوين الإنسان الذاتي فينفذون منها ليفسدوه ويهلكوه(12).

أولا: المفسدات الداخلية:

أ- حب الدنيا والتعلق بها: يرى سيّد أن حبّ الدنيا والتعلق بها وسوء تصور حقيقتها من مفسدات الإنسان والحضارة، فالله -عزَّ وجلَّ- خلق الإنسان واستخلفه في الأرض ومكَّن له فيها على شرط أن يعبده وحده ويتلقى منه وحده لأنه المالك وهو مستخلَف في ملكه، غير أنّ الإنسان ينسى هذه الحقيقة ويغفل عنها، فيجعل نفسه مكان الإله ويتصرف فيها تصرف من يملك لا من هو مستخلف، فإذا صار هذا حال الإنسان فإنه سينحرف عن سنن الله —تعالى- ويحيد عن الطريق، فيستحق حينئذ العقاب والعذاب(13).

ومن جهة أخرى، فإن الاستغراق في لذائذ الدنيا وشهواتها، والاسترسال في تلبية دوافع الميول الفطرية والاهتمام بالأهداف الدنيوية فقط، يحجب الإنسان عن التطلع للأهداف السامية والغايات الرفيعة، ويقزم اهتماماته ويقعد به عن أداء مهمته الكبرى في الوجود فلذلك جاء النهي عن اختلاط أولوياته وانحرافه عن هدفه بسبب تعلقه بالدنيا، وارتقى المنهج القرآني باهتماماته وطموحه وتطلعاته إلى ما وراء الغايات الدنيوية(14).



كما أنّ الاستغراق في الحياة الدنيا وتفضيلها على الآخرة، يدفع الإنسان إلى محاربة منهج الله – تعالى– والصد عن سبيله، إذ لا يمكنه الوصول إلى غاياته السيئة من استغلال الناس واستعبادهم والكسب الحرام في ظل هذا المنهج، فإذا صدَّ عن منهج الله –تعالى– وعزله عن الوجود وأقصاه، فحينئذ يمكنه تحقيق غاياته قال –تعالى–: {الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا} (15) (16).

ولا يُفهم من وصف المنهج القرآني للدنيا بأنها من معوقات البناء الإنساني والحضاري ومن مفسداتهما أن ينقطع الإنسان عن عمارتها وتنميتها والانتفاع بخيراتها والزهد في طيباتها وأن هذا يعارض صلاح الدار الآخرة[17]، كلا، فهذا من صميم مهمته الكبرى في هذه الأرض كما أن صلاح الآخرة يقتضي صلاح الدنيا[18]، ولكن المقصود بالدرجة الأولى من هذا التحذير هو الركون إليها واتخاذها هدفا وغاية في ذاتها وتقديمها على عقيدته واستحبابها على الحياة الأخرى. أما إذا كانت الكلمة الأولى للعقيدة وكانت هي المسيطرة والموجهة لمتاع الدنيا وأعراضها واتُّخِذَت هذه الدنيا وسيلةً لنيل رضوان الله –تعالى– وتمهيدا للدار الآخرة، فلا حرج حينئذ أن يستمتع الإنسان بطيبات الحياة كلّها بشرط أن يطرحها وينبذها إذا تعارضت مع العقيدة[19].

ب– المعاصي من المفسدات:

ذكر سيّد أن الذنوب والمعاصي من مفسدات البناء الإنساني والحضاري، وقد تكررت الإشارة إلى هذه القضية في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، كقوله –تعالى–: {فَأَهْلَكْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ} [20]، فهذا النص –ومثله في القرآن كثير– يبرز العلاقة الحتمية والمباشرة بين هلاك الأمم وانتشار الفساد فيها، ويقرر سنّة ماضية لا تتخلف أبدا وهي أن الذنوب والمعاصي تهلك أصحابها، فإذا فشت المعاصي في أمّة فإن مصيرها –لا محالة–



الهلاك والدمار وهذا من أحد طريقين، إما أن تحلّ عليها عقوبة أو ينزل عليها عذاب من الله –تعالى- كحال بعض الأمم من قبل، وإما أن تنحل انحلالا بطيئا فطريا طبيعيا وتفقد عناصر قوتها نتيجة انغماسها في الذنوب، ويشهد لذلك ما آلت إليه الأمم التي فشت فيها شتى المعاصي والذنوب مثل الانحلال الخلقي، والترف، والانشغال بالنعيم، كما حصل مع حضارة الإغريق والرومان في التاريخ القريب وكما بدت بوادره عند بعض الدول المعاصرة كفرنسا وبريطانيا، فهذه هي سنة الله –تعالى- التي لا تتبدل ولا تتخلف، فحين توجد الأسباب تتبعها النتائج، وهي سنة مضت من بعد قوم نوح جيلا بعد جيل، كلّما فشت المعاصي وانتشرت الذنوب في أمة من الأمم وحضارة من الحضارات كان الهلاك مصيرها، قال –تعالى-: {وَكَمْ أَهْلَكْنا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ، وَكَفى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبِيراً بَصِيراً} (21) (22).

ويجب التنبيه هنا إلى أمر مهم وهو أننا نرى بعض الدول قد أوغلت في المعاصي ومع ذلك فإنها لم تهلك ولم تفسد، فيجيب سيّد عن ذلك بقوله: "ولقد يقال: إن أمما لا تؤمن ولا تحسن ولا تصلح ولا تعدل. وهي مع ذلك قوية ثرية باقية. وهذا وهم. فلا بد من بقية من خير في هذه الأمم. ولو كان هو خير العمارة للأرض، وخير العدل في حدوده الضيقة بين أبنائها، وخير الإصلاح المادي والإحسان المحدود بحدودها. فعلى هذه البقية من الخير تعيش حتى تستنفدها فلا تبقى فيها من الخير بقية. ثم تنتهي حتما إلى المصير المعلوم. إن سنة الله لا تتخلف"(23).

وعلى صعيدٍ آخر يؤكّد سيد ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويعتبره صمام أمان الأمم والشعوب، وأن القيام به سمة المجتمعات الفاضلة وتركه سمة المجتمعات الفاسدة المؤذنة بالانهيار، فإذا وجد في الأمة التي يقع فيها الفساد من يقف موقفا إيجابيا فيرفض هذا الفساد بالدفع والإنكار والنصح والتوجيه، فإن هذه الأمة ستنجو من الهلاك والدمار. وأما إذا كان موقف أفراد تلك الأمة من الفساد والظلم موقفا



سلبيا جامدا فلم ينكروه ولم يدفعوه، أو وُجد من يستنكره غير أنه لا يبلغ درجة التأثير في الواقع الفاسد، فإن مآل تلك الأمة إلى الهلاك والدمار بالاستئصال أو الانحلال والاختلال(24).

ج- التكذيب بالرسالة: يذكر سيّد أن التكذيب بالرسل والرسالات من مفسدات الإنسان والحضارة، إذ يؤدي ذلك إلى الدمار والهلاك، وعاقبة المكذبين معلومة ومعروفة وهي سنة من سنن الله -عزَّ وجلَّ- لا تتخلف. وقد ورد ذلك في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، كقوله -تعالى-: {ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ، فَكَفَرُوا، فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ، إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقابِ} (25) (26).

ولقد ضرب الله -تعالى- أمثالا كثيرة لأمم وحضارات في السابق حلّ بها العذاب والدمار ولم تعد شيئا مذكورا بسبب أنها كذبت بالبينات وبالرسل، كمثل القرية التي كانت تتمتع بكل مقومات الحياة والرفاهية غير أنها كذبت رسول الله -عزَّ وجلَّ- إليها وتنكرت للبينات "فمضت فيها سنة الله في المكذبين"، قال تعالى: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً، يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ، فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ، فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ. وَلَقَدْ جاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ، فَأَخَذَهُمُ الْعَذابُ وَهُمْ ظالِمُونَ} (27) (28).

وفي المقابل فإن الإيمان بالرسالة واتباعها يعصم الأمم من الهلاك والدمار ويمد في أعمارها ويجعل عيشها رغدا ويجلب لها البركات، قال -تعالى-: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ} (29) (30). وتجدر الإشارة إلى أنّ الدمار والهلاك والعقوبات التي تلحق الأمم بسبب إغراقها في المعاصي وتكذيبها للرسل إنما هو ثمرة أعمالها واختيارها وسلوكها، قال -تعالى-: {فَأَصابَهُمْ سَيِّئاتُ ما عَمِلُوا، وَحاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ}(31).



ثانيا: المفسدات الخارجية:

يذكر سيّد أنّ طبيعة المنهج القرآني بأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها من عدل وخير واستقامة ومساواة، تقتضي وجود أعداء يرفضونه ويسعون إلى الوقوف في سبيله ومحاربته باليد والقلب واللسان لأنه يهدد وجودهم وكيانهم ومصالحهم، فهؤلاء المفسدون موجودون دائما في كلّ أرض وفي كلّ جيل، وهم سنة من سنن الله – عزّ وجلّ–، كما أنّ وجود هذه المفسدات هو ابتلاء من الله –تعالى– وتمحيص منه لأوليائه لينظر أيصبرون، ثم لتصلح الحياة بالدفع ويتميز الحق بالمفاصلة ويتمحض الخير بالصبر[32].

ويذكر سيّد أن لشياطين الجنّ والإنس مصالحَ ومنافعَ من إفساد البناء الإنساني والحضاري، فبالنسبة لشياطين الجنّ فإن مصلحتهم تتمثل في أنهم ينجحون في الوسوسة لبني آدم وإغوائهم ليفسدوا عليهم حياتهم ودينهم، ويقودوهم إلى الهلاك في الدنيا والجحيم في الآخرة. وأما بالنسبة لشياطين الإنس فتتمثل مصلحتهم في السيطرة على الأوضاع والتحكم فيها وفق هواهم والمحافظة على المكاسب المادية والمكانة الاجتماعية وغيرها من المصالح الشخصية، وقد أخذ أعداء البشرية عهدا على أنفسهم أن يحاربوا هذا المنهج ويحاربوا كلّ من يتخذه منهجا لحياته، فهذا هدفهم الذي لم يتغير ولن يتغير، قال –تعالى–: {وَلا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطاعُوا} [33] [34].

أ– إبليس:

يصف سيد المعركة بين الشيطان وبني آدم بالمعركة الخالدة، وهي معركة قائمة بين إبليس الذي يمثل الشرّ، والإنسان الذي هو خليفة الله –تعالى– في الأرض[35]، فهي معركة بين الإيمان والكفر، والحق والباطل، والهدى والضلال. وميدان هذه المعركة هو الإنسان ذاته، وهو –وحده– الذي يتحمل تبعات الربح أو الخسارة[36].



ويعتبر سيّد معركة الإنسان مع الشيطان هي المعركة الرئيسية، وكلّ معركة يخوضها الإنسان مع الفساد –سواء على مستوى الضمير أو الحياة الواقعية في الأرض– فالشيطان يقف وراءها، يقول سيّد: " والمعركة في الضمير والمعركة في الحياة الواقعية متصلتان لا منفصلتان. فالشيطان وراءهما جميعا! والطواغيت التي تقوم في الأرض لتخضع الناس لحاكميتها وشرعها وقيمها وموازينها، وتستبعد حاكمية الله وشرعه والقيم والموازين المنبثقة من دينه.. إنما هي شياطين الإنس التي توحي لها شياطين الجن. والمعركة معها هي المعركة مع الشيطان نفسه. وليست بعيدة عنها. وهكذا تتركز المعركة الكبرى الطويلة الضارية في المعركة مع الشيطان ذاته. ومع أوليائه. ويشعر المسلم وهو يخوض المعركة مع هواه وشهواته وهو يخوضها كذلك مع أولياء الشيطان من الطواغيت في الأرض وأتباعهم وأذنابهم وهو يخوضها مع الشر والفساد والانحلال الذي ينشئونه في الأرض من حولهم.. يشعر المسلم وهو يخوض هذه المعارك كلها، أنه إنما يخوض معركة واحدة جدية صارمة ضارية، لأن عدوه فيها مصرّ ماض في طريقه.. وأن الجهاد – من ثم – ماض إلى يوم القيامة. في كل صوره ومجالاته"[37]...

إن إبليس هو العدو اللدود والقديم للإنسان، الذي طلب النظرة إلى يوم القيامة لينتقم من آدم وذريته إذ يعتبره السبب في طرده من رحمة الله –تعالى–، وقد عزم وأصرّ وتوعد بأنه سيبذل كلّ جهده ليفسد الإنسان ويسوقه إلى الهلاك والدمار، وبأنه سيلاحقه في كلّ حالة، وأن يأتيه من كلّ صوب، وفي كلّ لحظة ليصرفه عن صراط الله –عزَّ وجلَّ– الذي هو طريق الهدى والحقّ، {قالَ: فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمانِهِمْ وَعَنْ شَمائِلِهِمْ، وَلا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ} [38].



فمن هنا يتبين أن الشيطان لا يأمر الإنسان إلا بالشرّ، من سوء التصور وسوء الفعل، وغاية همه إخراج الإنسان عن منهج الله –تعالى-. وقد بيّن الله –تعالى– وظيفة الشيطان بأنه يأمر بالسوء والفحشاء، قال –تعالى-: {إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ} (39) (40).

آليات مواجهة الشيطان: من الآليات التي يتخذها المنهج القرآني في بناء الإنسان لمواجهة إبليس ما يلي:

– التذكير بالمعركة والعداوة المستحكمة بين الإنسان والشيطان: إنّ المنهج القرآني كثير التذكير للإنسان بعداوة الشيطان له وبالمعركة الخالدة بينهما، ويحذره من اتباعه أشد تحذير ويبين له أنه عدو له فليتخذه هو كذلك عدوّا، قال –تعالى-: {إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا} (41) (42). كما أنه يستعرض له ما وقع في أول معركة في الجنة بين الشيطان وأبويه ليبين له أن هذه العداوة مستحكمة وحتى لا يقع في كيده كما حصل مع أبويه، قال –تعالى-: {يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا} (43)، وزيادة على ذلك فإنه يكشف له عن عزم الشيطان وسوء قصده وإصراره على إغوائه وإفساده وأن هذا هو هدفه في الأرض والشعار الذي اتخذه منذ المعركة الأولى، حيث يقول: {قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} (44)، كما يبيّن له أنه لا يدعو إلى خير، ويبين لهم مصير من يتبعه قال –تعالى-: {إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعِيرِ} (45) (46).

والغرض من التذكير المستمر للإنسان بهذه العداوة وتوعيته بهدف هذا العدو وتحذيره منه هو دعوته لأخذ الحيطة والحذر وعدم الاستسلام له والركون إليه فيما يتخذه لنفسه من مناهج وتقاليد، لأنه يعلم علم اليقين أنه سيقوده إلى الهلاك والضلال تماما كما فعل مع أبويه من قبل(47). ومعرفة الإنسان بخلفيات هذه المعركة وإدراكه أن له عدوا يتربص به ويقف له بالمرصاد ويسعى لإفساده من شأنه أن يجعله حذرا ومتيقظا وفي حالة استعداد دائم، وأن لا يتبعه في أي أمر من الأمور، إذ العاقل لا يركن إلى عدوّه ولا يتبع خطاه ولا



يتخذه ناصحا، فحين يستحضر الإنسان هذا كلّه فإنه يصبح أشّد حرصا على الانتصار في هذه المعركة وهذا ما يسعى المنهج القرآني لإيجاده في ضمير الإنسان(48).

– **التحذير منه وبيان أن الاصطفاف معه يعني ترك الحق:** قال –تعالى–: {يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً. وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ. إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ} (49)، فليس أمام الإنسان إلا طريقان اثنان لا ثالث لهما، طريق الحق والهدى الذي هو طريق الله –تعالى–، أو طريق الباطل والضلال الذي هو طريق الشيطان. فله الاختيار، فإما أن يكون من حزب الله –تعالى– أو حزب الشيطان(50).

– **التعريف بوظيفة الشيطان وكشف حقيقته وأساليبه في الإغواء:** حرص المنهج القرآني على كشف خطة الشيطان وبيان أساليبه ومداخله التي يلجأ إليها في معركته ضد الإنسان، وذلك حتى يكون الإنسان على بينة من أمره وليأخذ الحيطة والحذر(51)، ومن أبرز الأساليب التي يقوم الشيطان باتباعها لإفساد الإنسان: التزيين؛ وذلك بتزيين السيئ والقبيح من القول والفعل، فيستدرج الإنسان إلى الخروج من عبادة الله –عزّ وجلّ–، قال –تعالى–: {لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ} (52)، فالشيطان يعرف مداخل النفس البشرية ونقط ضعفها، فهو يأتيها من تلك المداخل(53). قال سيّد: "وهكذا لا يجترح الإنسان الشر إلا وعليه من الشيطان مسحة تزينه وتجمله، وتظهره في غير حقيقته وردائه. فليفطن الناس إلى عدة الشيطان وليحذروا كلما وجدوا في أمر تزيينا، وكلما وجدوا من نفوسهم إليه اشتهاء. ليحذروا فقد يكون الشيطان هناك"(54)..

وزيادة على ذلك، فإن المنهج القرآني يخبر الإنسان بحقيقة مهمة وهي أن للشيطان القدرة على رؤية الإنسان في حين أن ليس للإنسان القدرة على رؤيته، وهذا يجعله أقدر على ممارسة التزيين وفتنة الإنسان بوسائله الخفية، قال –تعالى–: {إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ} (55) (56).



– **بيان كيفية الخلاص منه: وذلك بالاستعاذة بالله –عز وجلّ– منه:** يقرر المنهج القرآني حقيقة أنّ للشيطان القدرة على إغواء الناس من خلال أساليب وطرق متعددة، وكثيرا ما ينجح في ذلك، وفي المقابل فإنه يقرر أن ليس له سلطان إلا على الضعفاء من البشر، الذين لم يتصلوا بالله –عزّ وجلّ– ولم يلجئوا إليه، أمّا المؤمنون الذين يتحلون بالإيمان والذكر ويتعلقون بالله –تعالى– فليس للشيطان عليهم سلطان ولا سبيل، وليس لكيده عليهم أي تأثير، وهذا شرط الشيطان نفسه: {وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ} (57) (58). ويقول –تعالى– في موضع آخر من سورة النحل: {فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ. إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ} (59). وهكذا الأمر إذن، فإن في الإنسان استعدادا للهداية واستعدادا للشر، فإذا استعاذ بالله –عزَّ وجلَّ– ارتفع وسما وعصم نفسه من إغواء الشيطان، وإذا انقطع عن خالقه وغفل عنه فإنه سيستسلم للشيطان ويتخذه وليا(60).

ومما يدل على كون الاستعاذة بالله –عزّ وجلّ– من الشيطان من الأهمية بمكان أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– –وهو المعصوم من الشياطين– استعاذ منهم، "زيادة كذلك في التوقي، وزيادة في الالتجاء إلى الله، وتعليم لأمته وهو قدوتها وأسوتها، أن يتحصنوا بالله من همزات الشياطين في كل حين. بل إن الرسول ليوجه إلى الاستعاذة بالله من مجرد قرب الشياطين، لا من همزاتهم ودفعاتهم: {وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ} (61) (62).

فمعرفة الإنسان أن الاستعاذة بالله –تعالى– حصن حصين تعصمه من كيد الشيطان وإفساده يبعث في نفسه الطمأنينة والراحة بأنه في أمان من الشرّ والفساد وبأنه لن يغلب في هذه المعركة ما دام مستندا إلى خالقه. على عكس الشرّ الذي يستند إلى شيطان ضعيف ينهزم بسهولة أمام العياذ بالله –تعالى–(63).



وبعد هذا البيان كله يمكن للإنسان أن يرى عدوه عاريا، ويعرفه على حقيقته، ليكون على حذر من مكره ووسوسته(64).

ب- شياطين الإنس:

سبق وأشرنا إلى أن سيّدا يعتبر شياطين الجن والإنس من مفسدات الإنسان والحضارة، كما يرى أن المعركة الرئيسية التي يخوضها الإنسان في هذه الدنيا هي في الحقيقة معركة مع الشيطان فهو أكبر مفسد، وبالتالي فإن المعارك الأخرى مع شياطين الإنس أو غيرها هي معارك يقف وراءها الشيطان. وهؤلاء جميعا يشتركون في أنهم يسعون جاهدين لصرف الإنسان عن هدى الله -تعالى- ومنهجه والحيلولة دون تطبيقه وتنزيله في أرض الواقع، وهذا أكبر فساد يتعرض إليه الإنسان والأمة(65).

ذكر سيّد أن المنهج القرآني عرّف الإنسان والأمة بِعَدُوِّها وحدَّد صفاته، وهو كلّ من يحارب منهج الله -جلّ وعلا- وشريعته ويسعى إلى منع الأمة من الالتزام بها وتطبيقها في حياتها، كما ذكر أنّ أعداءها كثيرون ومتنوعون غير أنهم يشتركون ويَتَّحِدون في هدف واحد وهو السعي لإقصاء منهج الله -تعالى- من حياة الأمة، والعمل على طمس العقيدة الإلهية الصحيحة في نفوس المسلمين. كما أن عداءهم لها مستحكم في قلوبهم، وهم موجودون في كلّ زمان ومكان، ولذلك حرص المنهج القرآني على تعريف الأمة بحقيقتهم، وبيان أهدافهم ووسائلهم ومكرهم وكيدهم لها لتتخذ الأمة الاحتياطات اللازمة لتربح المعركة(66). وفيما يلي عرض للطوائف التي كشفها المنهج القرآني وحذر الأمة من كيدها:

أهل الكتاب: من الطوائف التي كانت -ولا تزال- تناصب الأمة العداء طائفة أهل الكتاب - اليهود والنصارى- فقد كشف القرآن الكريم نواياهم الخبيثة وهدفهم الحقيقي من وراء محاربتهم للأمة، والذي يتمثل في صرف المسلمين عن الدين الحق وتحويلهم إلى دينهم المحرف، قال -تعالى-: {وَلَنْ تَرْضى عَنْكَ



الْيَهُودُ وَلَا النَّصارى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ} [67]، فلن يشفي غليل اليهود والنصارى إلا أن يرتد المسلمون عن دينهم وشريعتهم، وإلا فإنّها الحرب والمكيدة، وهذا هو الهدف الحقيقي من وراء العداء الذي يكنه أهل الكتاب للأمة وهو الدافع الوحيد من وراء محاربتهم لها حتى وإن تخفَّوْا خلف حجج وأسباب أخرى[68].

المنافقون: وهم صنف من الناس يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر فهم لا يملكون الشجاعة على مواجهة الحق سواء بالإيمان الصريح أو الكفر الصريح، وتتميز طباعهم بسوء الطوية ولؤم السريرة، كما يُعرَفون بإيذاء الصف المسلم وشغله بالفتن والدسائس والتخذيل[69]. ويعتبر القرآن الكريم هذا الصنف من النّاس العدو الحقيقي للجماعة المسلمة، بل إن المنافقين في الحقيقة أخطر من العدو الخارجي الصريح، لأنهم أعداء متخفون داخل المعسكر والصف الإسلامي، قال –تعالى-: {هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ} [70] وقد استنزف المنافقون الكثير من جهد الجماعة المسلمة ووقتهم وطاقاتهم[71].

وقد أرشد المنهج القرآني المجتمع المسلم إلى طريقة التعامل مع هؤلاء المنافقين، وذلك باجتنابهم والابتعاد عنهم خطوة خطوة، كالنهي عن شهود مجالسهم التي يستهزؤون فيها بآيات الله –تعالى-، غير أنه يلاحظ أنه لم يؤمر بمقاطعتهم البتة لأنهم كانوا كثيرين ومتغلغلين في المجتمع المسلم مما يجعل مقاطعتهم أمرا صعبا ومستحيلا[72].

– آليات مواجهة المفسدات الخارجية:

يرى سيّد أنّ المنهج القرآني اعتمد عدة آليات في مواجهة المفسدات الخارجية والمتمثلة في الكفار وأهل الكتاب والمنافقين وكلّ من يناصبها العداء، وفيما يلي بيان لتلك الآليات:

– توعية الأمة بمشقة الطريق وبيان أعدائها: ويتم ذلك عن طريقين، الأول يتمثل في إعدادها الإعداد النفسي وإعلامها بوجود تلك العوائق والمشقات، والثاني يتمثل في تعريفها بحقيقة أعدائها:



أ- الإعداد النفسي: حيث يعرض للجماعة المسلمة طبيعة الطريق والعقبات الموجودة فيه وما ينتظرها فيه من مشاق وآلام وما يستدعيه من تضحيات جسام كحال كلّ جماعة قامت بحمل هذه الأمانة من قبل، حتى تكون مستعدة لتحمل تكاليف هذه الأمانة التي لا مناص منها، ولتقبل عليها منشرحة الصدر وراضية النفس، مستبشرة بنصر الله –تعالى- كلما اشتدت الأمور في طريقها، ويتجلى هذا في نصوص كثيرة كقوله –تعالى-: {لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذىً كَثِيراً. وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ} (73) (74).

وزيادة على ذلك فإن وجود الأعداء والعقبات في الطريق من شأنه أن يقوي عود الجماعة المسلمة ويمنحها الجديّة، كما أنه يميز الدعوات الصادقة ويكشف الدعاوى الزائفة، ويمحصّ أفرادها فلا يبقى منهم إلا العناصر الصادقة المؤمنة الجادة(75).

ب- تعريفها بأعدائها: وذلك من خلال تبصير الجماعة المسلمة بمن يحيط بها ومن يعترض طريقها، وبيان حقيقة أعدائها بكلّ أطيافهم وألوانهم(76). والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر مثالا واحدا يكشف فيه المنهج القرآني محاولة فريق من أهل الكتاب نشر الفتنة بين أفراد الجماعة المسلمة وذلك من خلال حيلة ماكرة لئيمة سجلها القرآن الكريم في قوله: {وَقالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ: آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. وَلا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ} (77) حيث تقوم طائفة من أهل الكتاب بإظهار الإسلام ثم الرجوع عنه بزعم أنهم اطلعوا على ما جعلهم يتركون هذا الدين، وهذا من شأنه أن يحدث زعزعة في بعض ضعاف النفوس فيشككهم في دينهم إن كانوا مسلمين أو يصدهم عن الإسلام إن كانوا غير مسلمين(78).



– **النهي عن الركون إليهم واتخاذهم أولياء:** يحذر المنهج القرآني أتباعه من اتخاذ أعدائهم أولياء، وأن يركنوا إليهم ويتخذوا منهم أمناء على أسرارهم ومصالحهم، لأن هؤلاء الأعداء يضمرون كره الإسلام والمسلمين، ويبيتون لهم الشرَّ والنوايا السيّئة، فهم لا يريدون للمسلمين إلا الفساد والخسران والاضطراب، فلن يتركوا وسيلة فيها إعنات المسلمين والكيد لهم والدسّ عليهم إلا أتوها، قال –تعالى-: {يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبالًا. وَدُّوا ما عَنِتُّمْ. قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ، وَما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ. قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآياتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ} (79) (80).

كما يحذرهم من طاعة أعدائهم والتلقي عنهم في قضايا العقيدة والغاية من الوجود، ومنهج الحياة وشرائعها وتنظيمها الاجتماعي، لأن هؤلاء الأعداء –كما سبقت الإشارة إليه- لا يريدون الخير لهذه الأمة فهم سيضلونها عن عقيدتها ويقودونها إلى الكفر وإلى الخسارة المؤكدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن "طاعة أهل الكتاب والتلقي عنهم، واقتباس مناهجهم وأوضاعهم، تحمل ابتداء معنى الهزيمة الداخلية، والتخلي عن دور القيادة الذي من أجله أنشئت الأمة المسلمة. كما تحمل معنى الشك في كفاية منهج الله لقيادة الحياة وتنظيمها والسير بها صعدا في طريق النماء والارتقاء. وهذا بذاته دبيب الكفر في النفس، وهي لا تشعر به ولا ترى خطره القريب"(81). ويشدد سيّد على حقيقة أن "المؤمن يجد في عقيدته، وفي قيادته، غناء عن مشورة أعداء دينه وأعداء قيادته"(82).

وعلى صعيد آخر فإن المنهج القرآني أمر المسلمين باجتناب المجالس التي يكفر فيها بآيات الله –عزّ وجلّ- ويستهزأ بها، فإمّا أن يدافع عن آيات الله –تعالى- أو يقاطع ذلك المجلس وأهله، "فأما التغاضي والسكوت فهو أول مراحل الهزيمة. وهو المعبر بين الإيمان والكفر على قنطرة النفاق! هو أولى مراحل الهزيمة"(83).



– **القتال**: يرى سيّد أن مواجهة الأمة لأعدائها بالقتال والجهاد أمر ضروري لا مفرّ منه، ذلك أن الفساد لا يبقى جامدا سلبيا، لأنه ذو طبيعة شريرة ولا يرضى بوجود الحق، بل يمضي ليعتدي عليه ويحاربه ويسعى إلى إضلال المهتدين ولن يتركهم حتى يتركوا منهج الله –تعالى- كلية ويتخلوا عن عقيدتهم، فلا بدّ إذن من محاربة الكفر بالإيمان والضلال بالهدى لإقرار منهج الله –تعالى- في الأرض، فمعركة الجماعة المسلمة مع أعدائها مفروضة عليها فرضا ولا مفر من خوضها والصبر عليها، وقد ورد الأمر بالقتال في مواضع كثيرة، منها قوله –تعالى-: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا}(84) (85).

ويتجلى الهدف من وراء الأمر بالقتال في أنه ضمانة لنهوض الجماعة المسلمة بتكاليف الأمانة، والدفاع عن المسلمين وتوفير الحماية لهم وضمان عدم افتتانهم، كما أنه وسيلة لدفع الشّر والفساد، وكسر شوكته وتجريده من قوته التي بها يفسد في الأرض ويسطو على المسلمين ويصدهم عن سبيل الله –تعالى-، ويحول دون انتشار منهجه في الأرض وبالتالي فإنه يحرم البشرية ذلك الخير الذي جاءها من عند ربها، وهذا يعتبر أكبر جريمة يتعرض لها الإنسان تفوق جريمة الاعتداء على الأنفس والأموال، ومن هنا فلا بد من مواجهة القوة بالقوة والسلاح بالسلاح والعدة بالعدة. قال –تعالى-: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ} (86) (87).

لم يشمل الأمر بالقتال طائفة المنافقين المندسين في الصف المسلم بسبب الظروف والملابسات التي كانت تعيشها المدينة آنذاك ولم يثبت أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أمر بقتل منافق، وقد اختار المنهج القرآني خطة أخرى في التعامل مع هذه الطائفة، وهي أخذهم بما يظهرونه والإعراض عما يبدر منهم، وقد آتت هذه الخطة أكلها إذ إنها فتلتهم وأضعفتهم وتركت المجتمع نفسه ينبذهم، وزيادة على ذلك فقد



عملت هذه الخطة على قطع السند الذي يلجأ إليه المنافقون بطرد اليهود من المدينة ومن الجزيرة العربية كلها[88].

– **التثبيت والمواساة**: يسعى المنهج القرآني إلى تثبيت الجماعة المسلمة في مواجهة أعدائها بتذكيرها بأن ما هي عليه هو الحقُّ، وأنّ ما عليه أعداؤها هو الباطل، ويذكرها بحقيقتها وقيمتها وقيمة العقيدة التي تحملها كما يذكرها بدورها في هذه الأرض، كما في قوله –تعالى-: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [89] [90]، كما يعمل على بيان أنّ الله –تعالى– معهم وفي صفّهم وهو أعلم بأعدائهم، وإذا كان الأمر كذلك فإن النصر سيكون –لا محالة– حليفهم، قال –تعالى-: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدائِكُمْ. وَكَفى بِاللَّهِ وَلِيًّا. وَكَفى بِاللَّهِ نَصِيراً} [91] [92].

كما يذكرهم أن وعد الله –تعالى– الحق وسنته التي لا تتبدل ولا تتخلف يقتضيان أن الغلبة لأصحاب الحقّ الملتزمين بمنهج الله –تعالى– والناصرين له، قال –عزّ وجلّ-: {وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلِينَ. إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ. وَإِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ} [93]، فهذا وعد للجماعة المسلمة بأنها منصورة وبأن عاقبتها الغلبة والتمكين مهما اعترض سبيلها المعترضون، ومهما وضعوا في طريقها العراقيل، وزيادة على ذلك فإنه يعدها بما عند الله –عزَّ وجلَّ– في الدار الآخرة وهو جزاء عظيم[94].

وفي المقابل فإن المنهج القرآني يهون من شأن أعداء الأمة المسلمة، ويبين لهم هزالهم وضعفهم لأنهم كافرون بالله –عزَّ وجلَّ– ضالون عن طريقه، كما يخبرهم بأن هؤلاء الأعداء سيُغلبون ويخسرون مهما بذلوا من الجهود وأنفقوا من الأموال، هذا في الدنيا، أما في الآخرة فإن مصيرهم إلى النار[95].

وفي الأخير فإن سيّداً يؤكد حقيقة مهمة وهي أنّ المفسدين الذين حذر المنهجُ القرآني الجماعةَ المسلمة منهم في أول أمرها والذين سماهم بأعدائها التقليديين –من الكفار والمنافقين وأهل الكتاب وغيرهم–



هم نفس أعدائها في العصر الحديث وفي كلّ عصر، وقد أرشدها أحسن إرشاد في مواجهتهم فانتصرت عليهم ودانوا لها، ويؤكد كذلك أنه لا يمكن للجماعة المسلمة أن تعرف دسائس أعدائها وكيدهم بذلك التفصيل الدقيق إلا من القرآن الكريم، ولذلك فإن الرجوع إلى المنهج القرآني والاستمداد منه لمعرفة هؤلاء الأعداء وصفاتهم وطباعهم وأهدافهم ووسائلهم ومكرهم وكيدهم وطريقة التعامل معهم وأخذ الأسلحة اللازمة والعدة الواقية، إن استمداد الأمة لهذا كله يعتبر أمرا غاية في الأهمية إذا أرادت النجاة من كيد أعدائها والانتصار عليهم في المعركة(96).

ففي القرآن الكريم عرض مفصل للتوجيهات اللازمة في طريقة مواجهة هؤلاء الأعداء وكيفية التعامل معهم، غير أن الأمة –للأسف– لا تنتفع بتوجيهات القرآن في كيفية التعامل مع أعدائها، وبالتالي فإنها تبقى منهزمة ومغلوبة على أمرها حتى تُقبِل على التوجيهات القرآنية فتنتصر على أعدائها في تلك المعركة كما انتصر أسلافها على أعدائهم في ظل تلك التوجيهات القرآنية(97).

الخاتمة

توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

– أنّ البناء الإنساني والحضاري تعترضهما مفسدات ومعوقات تحول دون قيامهما أو تعمل على إفسادهما وهدمهما، والمفسدات نوعان: داخلية وخارجية.

– أنّ المنهج القرآني لا يقتصر في عملية بناء الإنسان والحضارة على التأسيس فحسب، بل اتخذ إجراءات وقائية تحفظ هذا البناء وتصونه من الهدم والهلاك، فلذلك عرّف الإنسان بهذه المفسدات وأرشده إلى كيفية اجتنابها واتقائها.



- أنّ فساد الإنسان يرجع إلى عاملين وهما: التركيبة الفطرية في تكوين الإنسان ذاته، والعوالم التي يتعامل معها الإنسان، وقد بين المنهج القرآني طرق وآليات التعامل مع كلّ نوع، سواء كان من المفسدات الذاتية؛ كارتكاب المعاصي، أو المفسدات الخارجية؛ مثل: إبليس.

- ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم والاستمداد منه –في كلّ زمان ومكان– في التعامل مع هذه المفسدات –سواء الداخلية أو الخارجية– لأن فيه التوجيهات اللازمة والسبل الضرورية التي تدفع عنها ضرر هذه المفسدات وتقيها العثرات ويسوقها إلى برّ الأمان.

الهوامش

[1] قطب، سيّد. (1434هـ، 2013م). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. ط: 40. ج: 2، ص: 825.

[2] المرجع السابق، ج: 2، ص: 672، ص: 863.

[3] البوطي، محمد سعيد رمضان. (1998م). منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر. ط: 3. ص 24. الأصفهاني، الراغب. (1408 هـ 1988م). تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. بيروت– لبنان: دار الغرب الإسلامي. ص: 31.

[4] الأنعام، آية: 55.

[5] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 2، ص: 1105، 1106.

[6] المرجع السابق، ج: 1، ص: 65.

[7] المرجع السابق، ج: 1، ص: 602، 603.

[8] المرجع السابق، ج: 1، ص: 52، ص: 437. ج: 3، ص: 1794.

[9] المرجع السابق، ج: 1، ص: 86، ص: 190. ج: 3، ص: 1345.

[10] المرجع السابق، ج: 3، ص: 1345. ج: 4، ص: 2075، 2076.

[11] المرجع السابق، ج: 3، ص: 1305 ج: 4، ص: 1882. ابن عاشور، محمد الطاهر. (1420هـ، 2000م). التحرير والتنوير. بيروت – لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، ج: 23، ص: 145. ج: 22، ص: 118.

[12] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 3، ص: 1304، 1305.

[13] المرجع السابق، ج: 2، ص: 1037، 1038. العجمي، أبو اليزيد. حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، (سلسة دعوة الحق العدد 22، 1404/1/2 هـ، 1983/10/8م)، ص7.

[14] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 265، ص: 473،– 475. ج: 6، ص: 3563. الخازن، علاء الدين. (1415هـ). لباب التأويل في معاني التنزيل. ت: محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ج: 2، ص: 344.

[15] إبراهيم، آية: 3.

[16] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 4، ص: 2086، 2088.



[17] كثيرا ما تنحرف الرؤى وتتشوه التصورات حول الموقف الصحيح من الدنيا وعلاقة الإنسان والمجتمعات بها، وقد أشار إلى لك علي شريعتي -رحمه الله- : "المجتمعات إما أن تتجه إلى التمسك بالزهد والآخرة، أو تنشد التراب والتمسك بالدنيا. كل المَدَنيَاتِ كانت هكذا شريعتي، علي. (1411هـ). الإنسان والإسلام. طهران-إيران: دار الصحف للنشر، ط: 2. ص15.

[18] وفي هذا المعنى يؤكد الشيخ الغزالي -رحمه الله تعالى- بأنه لو قضى المسلم: "عمره قائما إلى جوار الكعبة، ذاهلا عما يتطلبه مستقبل الإسلام من جهاد علمي واقتصادي وعسكري، ما أغناه ذلك شيئا عند الله.. إن بناء المصانع يعدل بناء المساجد". الغزالي، محمد. (1412هـ، 1992م). الطريق من هنا. القاهرة: دار الشروق. ط: 3. ص: 20.

[19] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 214. ج: 3، ص: 1615، 1616. ج: 4، ص: 1853، 1854، ص: 2086، 2088.

[20] الأنعام، آية: 6. الأنفال، آية: 54.

[21] الإسراء، آية: 17.

[22] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 2، ص: 632، 633، ص: 1038، 1039. ج: 3، ص: 1340، 1341. ج: 4، ص: 2218، ص: 2212.

[23] المرجع السابق، ج: 4، ص: 2126.

[24] المرجع السابق، ج: 2، ص: 928، 929. ج: 3، ص: 1932، 1933، ص: 1496. ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج: 11، ص: 345، 346، 347.

[25] غافر، آية: 22.

[26] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 3، ص: 1824. ج: 4، ص: 2123، 2124. ج: 5، ص: 3076، 3077.

[27] النّحل، آية: 112.

[28] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 4، ص: 2199. ج: 5، ص: 2760، 2761.

[29] الأعراف، آية: 96.

[30] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 3، ص: 1335، 1336.

[31] المرجع السابق، ج: 4، ص: 2170.

[32] المرجع السابق، ج: 1، ص: 552، 553. ج: 3، ص: 1181، ص: 1190، ص: 1202، ج: 6، ص: 3783، 3784.

[33] البقرة، آية: 217.

[34] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 227، 228. ج: 3، ص: 1218، ص: 1794.

[35] المرجع السابق، ج: 14، ص: 33، 58.

[36] المرجع السابق، ج: 4، ص: 61.

[37] المرجع السابق، ج: 3، ص: 1275.

[38] الأعراف، آية: 16، 17.

[39] البقرة، آية: 169.

[40] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 155. ج: 3، ص: 1274. ج: 4، ص: 2145، ص: 2504.

[41] فاطر، آية: 6.

[42] قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 5، ص: 3199.

[43] الأعراف، آية: 27.

[44] ص، آية: 82.

[45] فاطر، آية: 6.



(46) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 5، ص: 2926.

(47) المرجع السابق، ج3، ص: 1279، 1280. ابن عاشور، محمد الطاهر. (1421هـ، 2001م). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي. الأردن: دار النفائس، ص142.

(48) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 5، ص2926.

(49) البقرة، آية: 208.

(50) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 211، ص: 313. ج: 2، ص: 761.

(51) المرجع السابق، ج: 3، ص: 1277.

(52) الحجر، آية: 39.

(53) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 2، ص: 1275. ج: 4، ص: 2141، 2142، ص: 2145.

(54) المرجع السابق، ج: 4، ص: 2141، 2142.

(55) الأعراف، آية: 27.

(56) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 3، ص: 1279، 1280.

(57) الحجر، آية: 39، 40.

(58) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 3، ص: 1268، ص: 1275. ج: 4، ص: 2141، 2142.

(59) النّحل، آية: 98، 100.

(60) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 4، ص: 2194، ص: 2238، 2239. أبو زهرة، محمد. (د.ت). **زهرة التفاسير**. مصر: دار الفكر العربي، ج: 1، ص: 3044، 3045.

(61) المؤمنون، آية: 98.

(62) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 2480.

(63) المرجع السابق، ج: 6، ص: 4012.

(64) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 521.

(65) المرجع السابق، ج: 2، ص: 830.

(66) المرجع السابق، ج: 1، ص: 33. ج: 2، ص: 830.

(67) البقرة، آية: 120.

(68) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 33، ص: 100.

(69) المرجع السابق، ج: 1، ص: 42. ج: 3، ص: 1568، ص: 1673.

(70) المنافقون، آية: 4.

(71) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 6، ص: 3575. ص: 3572.

(72) المرجع السابق، ج: 2، ص: 774.

(73) آل عمران، آية: 186.

(74) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 45، ص: 204، ص: 535.

(75) المرجع السابق، ج: 5، ص: 2562.

(76) المرجع السابق، ج: 1، ص: 409، ص: 535. ج: 2، ص: 856.

(77) آل عمران، آية: 73.

(78) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 415.

(79) آل عمران، آية: 118.



(80) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 451، 452.

(81) المرجع السابق، ج: 1، ص: 438. ص: 440، ص: 491. ج: 5، ص: 2822.

(82) المرجع السابق، ج: 1، ص: 491.

(83) المرجع السابق، ج: 2، ص: 780، 781.

(84) البقرة، آية: 190.

(85) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 284، 285. ج: 3، ص: 1306، 1307.

(86) البقرة، آية: 193.

(87) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 190، ص: 304. ج: 2، ص: 741، 742.

(88) المرجع السابق، ج: 2، ص: 720، ص: 729، 730. ج: 6، ص: 3575.

(89) آل عمران، آية: 110.

(90) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 354- 356، ص: 409. ج: 3، ص: 1643.

(91) النّساء، آية: 45.

(92) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 2، ص: 675، ص: 854.

(93) الصّافات، آية: 171، 173.

(94) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج: 1، ص: 535، 536. ج: 3، ص: 1486، ص: 1643. ج: 5، ص: 3001، 3002.

(95) المرجع السابق، ج: 1، ص: 354 -356، ص: 449. ج: 3، ص: 1500.

(96) المرجع السابق، ج: 1، ص: 33، ص: 65، ص: 83، 84، ص: 451، 452. ج: 2، ص: 803.

(97) المرجع السابق، ج: 1، ص: 42، ص: 83، 84، ج: 2، ص: 868. ج: 3، ص: 1627، 1628، ص: 1673.

قائمة المصادر والمراجع

- الأصفهاني، الراغب. (1408 هـ 1988م). تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. بيروت- لبنان: دار الغرب الإسلامي.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. (1998م). منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر. ط: 3.

- الخازن، علاء الدين. (1415هـ). لباب التأويل في معاني التنزيل. ت: محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية.

- أبو زهرة، محمد. (د.ت). زهرة التفاسير. مصر: دار الفكر العربي.

- شريعتي، علي. (1411هـ). الإنسان والإسلام. طهران-إيران: دار الصحف للنشر، ط: 2.



– ابن عاشور، محمد الطاهر. (1420هـ، 2000م). التحرير والتنوير. بيروت – لبنان: مؤسسة التاريخ العربي.

.. (1421هـ، 2001م). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تحقيق: د. محمد الطاهر الميساوي. الأردن: دار النفائس.

– العجمي، أبو اليزيد. حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، (سلسلة دعوة الحق العدد 22، 1404/1/2 هـ، 1983/10/8م).

– الغزالي، محمد. (1412هـ، 1992م). الطريق من هنا. القاهرة: دار الشروق. ط: 3.

– قطب، سيّد. (1434هـ، 2013م). في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق. ط: 40.





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد **6**، العدد 1، يناير 2020م

e-ISSN: 2289-9065

معالم التفسير العلمي عند الإسكندراني في تفسيره كشف الأسرار النورانية القرآنية

THE CHARACTERISTICS OF SCIENTIFIC EXPLANATION IN ALASKENDERANI'S KASHEF-UL-ASRAR ANORANYAH ALQURANYAH

بندر بن عبد العزيز اليوسف

1274bb@gmail.com

جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز بالخرج

كلية التربية–قسم الدراسات الإسلامية

1441هـ / 2020م

ARTICLE INFO
Article history:
Received 22/9/2019
Received in revised form110/2019
Accepted 30/12/2019
Available online 15/1/2020
Keywords:

Abstract

The commentary of Kashef-ul-asrar Anoranyah Alquranyah (i.e. Exploring the Luminous Quranic Secrets) by the physician Al-Imam Muhammad Alaskenderani is considered to be amongst the early commentaries. This commentary discussed the explanation of Astronomical and earth objects, animals, plants, and gemstones that have been mentioned in the Noble Quran through the discoveries of experimental science. Despite its distinctive presentation of the topics, the commentary has not been paid attention to by researchers, and has not been so famous in the scientific media. This is the research gap of the current investigation. The study at hand aims at shedding light on the characteristics of scientific explanation in Alaskenderani's commentary.

I employed the descriptive method to present the scientific methodology that Alaskenderani used in his commentary. Results showed the following: contemplation in the creative creation of God entrenches faith in Allah, Exalted be He, and that scientific explanation is one of its means. This field is still open for posing the discovered scientific facts and explaining their relations to the verses of Allah's Book (i.e. the Noble Quran) after aligning those facts with the fundamentals and rules of commentaries (i.e. tafseer). What Alaskenderani had carried out in his commentary is considered a distinguished attempt in this field that needs to be given tributes .

Keyword: Alaskenderani , The Explanation, The Scientific, Kashef-ul-asrar



ملخص

يعتبر تفسير كشف الأسرار النورانية القرآنية للإمام الطبيب محمد الإسكندراني من أوائل التفاسير التي تحدثت عن تفسير ما جاء في كتاب الله تعالى من ذكر الأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من خلال مكتشفات العلم التجريبي. ومع تميّز المؤلف في عرض موضوعاته إلا أن الكتاب لم يلق اهتماماً من الباحثين ولم يكن له رواج في الأوساط العلمية، وهنا تكمن مشكلة البحث، ويهدف البحث إلى التعريف بهذا الكتاب، وتسليط الضوء على معالم التفسير العلمي عند الإسكندراني، واتبعت المنهج الوصفي؛ لوصف المنهج العلمي الذي اتبعه المؤلف في تفسيره، وقد ظهرت النتائج الآتية: أن التأمل في إبداع خلق الله تعالى في الكون يرسخ الايمان بالله جل وعلا، وأن من وسائله التفسير العلمي، وهذا الميدان مازال متاحاً لطرح الحقائق العلمية المكتشفة وبيان صلتها بآيات كتاب الله بعد ضبطها بأصول وقواعد التفسير، وما قام به الاسكندراني في هذا الكتاب يعتبر محاولة متميزة في هذا الميدان، تستحق الإشادة.

الكلمات المفتاحية: الاسكندراني، التفسير، العلمي، كشف الأسرار

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام، أما بعد:

فهذا بحث بعنوان: "معالم التفسير العلمي عند الإسكندراني في تفسيره كشف الأسرار النورانية القرآنية".

وقد جعلته في تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة:

التمهيد: وفيه بيان تاريخ ظهور التفسير العلمي، وتعريفه، والمؤلفات فيه.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلِف والمؤَلَّف.

المبحث الثاني: بيان منهج الإسكندراني في تفسيره.

المبحث الثالث: معالم التفسير العلمي لدى الإسكندراني في تفسيره.

المبحث الرابع: عرض مميزات وعيوب هذا التفسير.



التمهيد:

1-تاريخ ظهور التفسير العلمي:

بدايات ظهور هذا الاتجاه في التفسير لا يمكن تحديدها بدقة، لكن حسب اطلاعي على ما كتبه جملة من الباحثين في هذا الموضوع أجد أنهم يكاد يجمعون على أنه في القرن الخامس الهجري، وكانت بداياته على يد بعض الأئمة ومنهم:

أ/ الإمام الغزالي (ت505 هـ) الذي دعا إلى التفسير العلمي وساهم في نشره. ومما يؤكد عناية الغزالي بهذا اللون من التفسير، أنه عقد في كتابه: "جواهر القرآن" فصلاً سماه: "كيفية انشعاب سائر العلوم من القرآن"، فذكر علوم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه، وغير ذلك، ثم قال: ولا يعرف كمال معنى قوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦} [الإنفطار:6] لا من عرف تشريح الأعضاء من الإنسان ظاهرا وباطنا وعددها وأنواعها وحكمها ومنافعها. وقد أشار في القرآن في مواضع إليها، وهي من علوم الأولين والآخرين، وفي القرآن مجامع علم الأولين والآخرين. ثم قال: فتفكر في القرآن والتمس غرائبه لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين وجملة أوائله. وإنما التفكر فيه للتوصل من جملته إلى تفصيله وهو البحر الذي لا شاطئ له" [1].

ب/ الفخر الرازي (ت 606هـ) حيث جاء ليطبق ما أسسه الامام الغزالي في التفسير العلمي من خلال تفسيره الكبير: "مفاتيح الغيب" حيث أودعه الكثير من المسائل المتعلقة بالإنسان والحيوان والنبات والفلك وغيرها. وقد تأثر بمنهج الرازي في التفسير العلمي جملة من المفسرين الذين اعتنوا بتفسيره كالبيضاوي والنيسابوري، وغيرهم.

ج/ ابن أبي الفضل المرسي (ت 655هـ) فقد نقل عنه السيوطي قوله عن القرآن: "قد احتوى على علوم أخرى من علوم الأوائل، مثل الطب والجدل والهيئة والهندسة والجبر والمقابلة والنجامة وغير ذلك"[2].

هـ/ بدر الدين الزركشي (ت 794هـ) حيث عقد فصلاً في كتابه "البرهان في علوم القرآن" وسماه: في القرآن علم الأولين والآخرين." [3]

و/جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) حيث واصل مسيرة المؤيدين للتفسير العلمي، والمتأمل في جملة من كتبه، مثل الإكليل ومعترك الأقران في إعجاز القرآن، يلحظ اهتمام السيوطي بهذا العلم والدعوة إليه، ومن أدلة ذلك أنه أورد في كتابه الإتقان نوعا من أنواع علوم القرآن سماه "في العلوم المستنبطة من القرآن" حيث يستشهد بنصوص الوحيين على أن القرآن حوى كل العلوم.وفي العصر الحديث امتدت العناية بهذا



اللون من التفسير، فانتهجه بعض المفسرين وبنى عليه تفسيره، أو ضمنه جملة من تفسيره. ومن أبرزهم: الآلوسي (ت 1270هـ)، والاسكندراني (ت1307هـ)، ومحمد عبده (ت 1323هـ)، والقاسمي (ت 1332هـ)، وعبدالحميد بن باديس(ت1358هـ)، وطنطاوي جوهري(ت1358هـ)، الطاهر بن عاشور (ت1393هـ) ، الشعراوي (ت1419هـ) (4).

2-المقصود بالتفسير العلمي:

إن المتأمل في مصطلح التفسير العلمي، يجد أنه حديث النشأة، إذ كان عند السابقين مقتصراً على اثبات أن سائر العلوم تتشعب من القرآن، وأن الغوص في حقائق هذه العلوم والتماس غرائبها من التفكر في القرآن، ومن هنا اجتهد القوم في استخراج أصول هذه العلوم من القرآن، والتي منها: علم الطب والتشريح، والهندسة والجبر، وعجائب خلق السماوات والأرض الشمس والقمر وخلق الإنسان والحيوان والحشرات والنبات. أما في العصر الحديث ومع تأخر المسلمين في هذه العلوم، جاءت الدعوات لهذا اللون من التفسير لإظهار اعجاز القرآن الكريم، وأنه كلام الله تعالى أُنزل على نبي الله محمد صلى الله عليه وسلم. وبالإضافة لما سبق من اثبات أن القرآن حوى كل العلوم المختلفة، لذا اختلفت عبارات المهتمين بهذا اللون من التفسير في بيان مفهوم التفسير العلمي والمقصود به، ومن أشهر هذه العبارات:

تعريف أمين الخولي: "هو التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية"(5).

تعريف عبد المجيد المحتسب:" التفسير الذي يتوخى أصحابه إخضاع عبارات القرآن للنظريات والاصطلاحات العلمية وبذل أقصى الجهد في استخراج مختلف مسائل العلوم والآراء الفلسفية منها(6).

تعريف عبد المجيد الزنداني:"الكشف عن معاني الآية أو الحديث، في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية"(7).

تعريف الدكتور محمد الشايع: "تفسير القرآن الكريم بحقائق العلم التجريبي"(8).

تعريف الدكتور فهد الرومي: "اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي، على وجه يظهر به إعجاز القرآن"(9).

تعريف الدكتور عادل الشدي:" استخدام العلم التجريبي في زيادة إيضاح معاني الآيات القرآنية وتوسيع مدلولاتها"(10).ويظهر مما سبق من تعاريف: أن تعريف الخولي خاطئ من جهة أنه قد أخضع عبارات القرآن للنظريات والاصطلاحات العلمية. كن لعل تعريفه هذا ناشئ عن رفضه لهذا الاتجاه في التفسير، فطرح هذا



التعريف تعبيرا عن معارضته. لعل أقرب التعاريف التي توضح المراد من التفسير العلمي، من حيث الدقة والاختصار هو تعريف الدكتور محمد الشايع.

3- الكُتب المؤلفة في التفسير العلمي:

*__القسم الأول__: المؤلفات عن التفسير العلمي (دراسات تأصيلية):

1- التفسير العلمي للقرآن في الميزان. د. أحمد أبو حجر.

2- اتجاهات التفسير في العصر الحديث. د. عبد المجيد المحتسب.

3- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. د. فهد الرومي.

4- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين. د. صلاح الخالدي.

5- مباحث في إعجاز القرآن. د. مصطفى مسلم.

*__القسم الثاني__: المؤلفات في التفسير العلمي (دراسات موضوعية عامة وخاصة):

1- كشف الأسرار النورانية القرآنية. محمد أحمد الإسكندراني.

2- الجواهر في تفسير القرآن الكريم. طنطاوي جوهري.

3- آيات الله في الآفاق. عبد المجيد الزنداني.

4-الكون والإعجاز العلمي في القرآن. د. منصور حسب النبي

5- آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم. د. زغلول النجار.

6- معجزة القرآن. محمد متولي الشعراوي.

7- خلق الإنسان بين الطب والقرآن. د. محمد علي البار.

8- الإعجاز العددي للقرآن. عبد الرزاق نوفل.

وما أجمل ما عبر به الدكتور الرومي عن رأيه فيما أُلف في هذا اللون من التفسير، بقوله: "نظرت إلى هذه المؤلفات الموجودة فوجدتها إما لعالم في الشريعة يخطئ في العلوم الحديثة فيثبت ما لم يثبت، وإما لعالم في العلوم الحديثة يجهل أصول التفسير ولا يدري من أمرها شيئًا؛ فيحمّل الآية ما لا تحتمل، ويوجهها إلى ما لا تتجه إليه" (11).



المبحث الأول: التعريف بالمؤِلف والمؤلَف:

المطلب الأول: التعريف بالمؤِلف

هو محمد بن أحمد الاسكندراني الدمشقي، باحث وطبيب من أهل الإسكندرية، الذكي الألمعي الفاضل، لقمان عصره ورازيه، وارسطو الدهر وشيرازيه، حاز قصب السبق في ميدان الطب في الديار الشامية، عمل في العسكرية بمصر إلى سنة 1256هـ، ورحل إلى دمشق فتولى رئاسة أ طباء الجيش إلى سنة 1258هـ، وتوفي بدمشق سنة 1306هـ، ومن كتبه:

(كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية)، و(تبيان الأسرار الربانية بالنباتات والمعادن والخواص الحيوانية) و (الأزهار المجنية في مداواة الهيضة الهندية) و (البراهين البينات في بيان حقائق الحيوانات) (12).

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلَف

1/وصف الكتاب:

كتاب طُبع في ثلاثة أجزاء بالمطبعة الوهبية بمصر عام 1297هـ ويقع في 678صفحة تقريباً وهي طبعة قديمة جداً، وطُبع طبعة أحدث في جزأين في دار الكتب العلمية ببيروت 2010م بتحقيق أحمد فريد المزيدي، ويقع في 968صفحة تقريباً.

2/ نسبة الكتاب: جاء في كشف الظنون:"كشف الأسرار النورانية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتاتوالجواهر المعدنية، تأليف: محمد بن أحمد الاسكندراني الطبيب نزيل دمشق المتوفى سنة 1307هـ، أوله: حمدا وشكرا لمن أبدع الكائنات .....إلخ"(13) .

3/ ثناء العلماء عليه(14): قال أحمد الشطي–مفتي الحنابلة بالشام–:"وحينما أمعنت النظر في صحائف هذا المؤلف الفريد في بلاغة دقائقه ومتعت الفكر والبصر في عبير عباراته وأرج حدائقه رأيته مؤلفا للنفوس مألوفا ومصنفا حوى من فرائد الفوائد ألوفا" وقال بكري العطار–علامة الشام–:" فقد أجلت طرفي القاصر في أطراف هذا التأليف الباهر فوجدته لم تنسج على منواله بنان البيان ولم تسمع بمثل ترتيبه العجيب الآذان لما حوى من كشف الأسرار النورانية وإظهار معان كانت محتجبة خفية".قال العلامة محمد عارف المنير:

"فجاء بعونه تعالى كتابا يسر الخاطر، ويسهر الناظر ولا بدع، فكم فاق على الأول الآخر

هذا كتاب بديع في مؤلفه   يغني الحكيم عن الكشاف للجار

فكيف لا وغدا الكشاف مأخذه   منه فطول امتداحي بعض أخبار



اعتمد فيه مؤلفه على مفاتيح الغيب فخلا عن التعقيد والركاكة والعيب، التشريح العام بعض مكوناته والقول الصريح أدنى صفاته نتائج الكيمياء دون فوائده وفوائد الفسيولوجيا أقل عوائده، وناهيك به أنه أول ما دوّن بهذا الشأن ".

4/سبب التأليف:

قال في خطبته التي وضعها في مقدمة كتابه لبيان أسباب تأليف الكتاب:

"فموضوع علم التفسير كلام الله الذي يتوصل به إلى معرفة الأجرام السماوية والأرضية والمولدات الثلاثة والتوحيد والأحكام الشرعية وغايته معرفة جميع الأحكام المستنبطة من الآيات الشريفة القرآنية فمنفعته عامة لعموم الاحتياج إليه، وفائدته مطلوبة لترتيب بقاء الأحكام عليه، فلذلك كانت معرفته من أقرب الوسائل الى الاعتراف بالخالق. ثم تحدث أنه من طفولته وهو شغوف بتعلم الطب ثم بين أنه اجتمع سنة 1290هـ بأطباء نصارى وكانوا يتحدثون في كيفية تكون الأحجار الفحمية وهل أشير إليها في التوراة والانجيل؟ وبعد جدال وبحث حكموا بعدم وجود شيء. ثم خصوا لي المقال وهل أشير لذلك في القرآن؟

يقول –رحمه الله–: فتصدرت للجواب وتتبعت كلام أهل العلم وتصفحت ألوفاً من مسائل الفصحاء وتفردت في طلبه من كتب الطب، واجتنيت واستخرجت منها فرائد المفسرين الأعلام. ثم ازدادت همتي من بعد وقوفي على حقيقة تكون الحجر المشار اليه، فبينت كيفية تكون الحيوانات والنباتات والأجرام السماوية والأرضية والجواهر المعدنية، مقتصرا غالباً على القول المعتمد عليه، وأبرزت ذلك في أبواب وأرجوا من الله أن تتلقى بالقبول وإن عدت في نفسها بالنسبة لتفسير الأفاضل من الفضول، وكنت مع ذلك منوطا بخدمة العلماء الأعلام، فركبت جياد الشوق وتشاورت مع أرباب المعارف وأهل الإشارات، فانحط الرأي على أن من اللازم لما قصدته –من بيان كيفية التكوينات التي ذكرتها–من تأليف كتاب يشتمل على شرح الآيات القرآنية المتعلقة بذلك شرحا يكشف معناها وحقيقتها، فاستنهضت جواد الفكر وغصت في ميادين تفسير الآيات مؤملا ظفرا ونصرا، وشجعني على ذلك صدق النية، فجمعت من كتب التفسير والطب ما تفرق، ومن شتات المسائل ما تمزق، وسلكت في هذا المختصر جزالة الألفاظ مع تمام المعنى، ومع ذلك أقول بلا انكسار وتواضع، ان بضاعتي مزجاة قليلة، وأخشى أني مع جهلي لم أوفه حقه من التهذيب.... وصلى الله وسلم على نبينا وعلى آله الكرام وأصحابه".

ويظهر بإيجاز أن سبب تأليف هذا التفسير هو شغف مؤلفه منذ طفولته بتعلم الطبّ، وأنه اجتمع مع أطباء نصارى وطرح سؤال مفاده عن كيفية تكون الأحجار الفحمية وهل أشير له في القرآن؟ فتصدر للجواب، فبحث في كتب الطب والتفسير، فزادت الرغبة بعد ذلك في مزيد بحث في مواضيع مرتبطة فألف هذا الكتاب.



المبحث الثاني: بيان منهج الاسكندراني في تفسيره.

رتب الاسكندراني-رحمه الله- كتابه على مقدمة، وثلاثة أبواب، ووضع تحت كل باب مقالات، كل مقال في بيان آية، وتحته مسائل، ودعّمه بمباحث علمية. ويمكن بيان هذا الترتيب في الآتي:

أولا: المقدمة/

وجاءت في الأحجار الفحمية وما يتعلق بها.قال-رحمه الله-:في بيان قوله تعالى:{ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ٨٠} [يس:80] ثم تحدث عن النار ومنشأها ثم شرع في ذكر ما قرره الجيولوجيون حول طبقات الأرض وما شاهدوه من حقائق ،وذكر الرسوبيات الفحمية التي توجد في باطن الأرض التي تكونت من نباتات متراكمة ثم بين أن الفحم الحجري الذي يستعمل في المطابخ ويستخلص منه غاز الاستصباح ليس إلا مادة النباتات التي تتكون منها الغابات، وكانت تنبت في المستنقعات في قديم الزمن.

ثانيا: الأبواب/

الباب الأول: في كيفية تكون الحيوانات وما يتعلق بها.

حيث بين فيه الآيات في خلق الناس من تراب ومن طين ،وأطوار الخلق ،وتحدث عن أعضاء السمع والبصر في الانسان، والتنفس وأجهزته ثم تحدث عن خلق الحيوانات فأسهب في بيان أنواعها وأشكالها وتركيب أعضائها وعجائب خلقها.

الباب الثاني: في كيفية خلق السموات والأرض.

حيث ذكر الآيات التي تحدثت عن السموات والأرض والنجوم والشمس والقمر والليل والنهار والسحاب والمطر والبرق والرياح، وبين أقوال المفسرين وأهل اللغة وأشار لبعض النواحي البلاغية ثم تحدث عنها من ناحية علمية وفسر بعض الظواهر بقوانين فيزيائية.

الباب الثالث: في ذكر النباتات.

حيث ذكر الآيات المتضمنة ذكر النباتات، فابتدأ بقوله تعالى:{هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ

لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١١} [النحل: 10-11]فتحدث عن أقسام النباتات وتحدث عن الزيتون وزيته والنخيل وتمره والعنب والزبيب. ثم تحدث عن الخمر وحكمه ومنافعه وأصله، وأفاض في مكونات النبات من جذور وأوراق وثمار وأعضاء التناسل فيها، وعن الثمار والحبوب والأشجار التي ورد ذكرها في كتاب الله بالتفصيل.



وكان من منهجه في عرض تفسيره، أن يضع تحت كل باب مقالات لبيان الآيات في الباب ثم يذكر أقوال الصحابة والتابعين وأهل التفسير والقراءات الواردة في الآيات، ثم يستشهد بكلام أهل اللغة ثم يدعم ما سبق بمباحث علمية طبية مطولة. أما مصادره في كتابه فهي أقوال المفسرين وخاصة الزمخشري والفخر الرازي، وينقل كثيراً عن ابن عباس–رضي الله عنهما– وعن التابعين. وينقل عن أهل اللغة كالزجاج وأبي عبيدة، وينقل عن المفكرين كالغزالي، وينقل كذلك عن الأطباء والفلاسفة كجالينوس، وينقل أيضاً عن الجيولوجيين.

المبحث الثالث: معالم التفسير العلمي لدى الاسكندراني في تفسيره.

الاتجاه العلمي عند المؤلف ظاهر جدا من خلال هدفه من تأليف كتابه وهو: كتاب يشتمل على شرح الآيات القرآنية المتعلقة بكيفية تكون الأحجار الفحمية وكيفية تكون الأجرام الأرضية والسماوية والحيوانات والنباتات شرحا يكشف معناها وحقيقتها.. ولعلي أن أبرز أهم ملامح الاتجاه العلمي عند الاسكندراني من خلال النقاط الآتية:

1–أنه لم يفسر كل آيات القرآن الكريم وإنما اقتصر على تفسير الآيات التي تتحدث عن المخلوقات من إنسان وحيوان ونبات

وأجرام سماوية وأرضية ومعادن وظواهر كونية متعلقة بها.

2–وضع مباحث علمية وطبية مطولة بعد الحديث عن أقوال الأئمة في الآية، ومثاله:

عند بيان قوله تعالى: {وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥} [سورة النحل:15] فبعد أن وضح معنى "تميد".. قال: نذكر ما يتعلق بكيفية ارتفاع الأراضي وتكون الجبال، وفيه مباحث:

الأول/في ارتفاعات الأراضي والجبال، الثاني/في أسباب الارتفاعات، الثالث/أزمان الارتفاعات. الرابع/الزلزلة، الخامس/البراكين.

وغلب على هذه المباحث التوسع الشديد.. فأشبه كتب الطب والعلوم والجيولوجيا.

3–استشهاده على القضايا العلمية بممارساته الطبية، ومثاله:

عندما تحدث عن الحمل والولادة وإمكانية حدوث حمل على حمل. بما شاهده من حالات في المشفى.

4–ظهور اللغة العلمية بارز في مصلحاته التي يذكرها والتي لا يعرفها غالبا الا المتخصص. ومن ذلك: الأنسجة، الجهاز الدوري، البنزهير الحيواني، العلوق الفاسد، الغدد الدمعية، قوقع اللؤلؤ.

5–طرحه لمسائل علمية في بيان الخلاف في الأرض هل هي متحركة أو ساكنة؟ وهل هي كروية أم لا؟



6-ردوده على الملاحدة والمبتدعة بطريقة علمية.. ومن ذلك عند حديثه عن قوله تعالى: {وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيۡرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ أَمۡ كَانَ مِنَ ٱلۡغَآئِبِينَ ٢٠}[النمل:20] قال-رحمه الله-: "طعن الملاحدة في قصة سليمان مع النملة والهدهد حيث اعترضوا على كلام النملة والهدهد والكلام لا يصدر الا من العقلاء؟ الجواب: أن النملة لما تنفست بما خطر لها وقع تنفسها في تموجات الهواء حتى وصل بقدرة الله إلى النبي سليمان-عليه السلام- أو أن الاحتمال قائم في أول الأمر، وإنما يندفع ذلك بالإجماع"[15] .

7-توسعه في التفسيرات العلمية بحجة مناسبته لعظمة القرآن، ومن أمثلة ذلك: لما تحدث-رحمه الله- عن قوله تعالى:{وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ٩٧} [الانعام:97]ذكر وجوها تبين منافع خلق النجوم.. فقال-رحمه الله-:" الوجه الرابع: يمكن أن يقال لتهتدوا بها في ظلمات التعطيل والتشبيه! أما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل: فذلك لأنا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة وبعضها ثابتة، فكان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلا على أن ذلك ليس إلا بتقدير الفاعل المختار، وأما الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه: فإنه لا عيب يقدح في إلهية هذه الكواكب، إلا أنها أجسام فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاض وهي متغيرة ومتحركة ومتنقلة من حال إلى حال فهذه الأشياء ان لم تكن عيوبا في الإلهية امتنع الطعن في إلهيتها وإن كانت عيوبا في الإلهية وجب تنزيه الاله عنها بأسرها فوجب الجزم بأن إله العالم والسماء والأرض منزه عن الجسمي والأعضاء والأبعاض والمكان والجهة ثم عقب فقال: وإن كان هذا عدولا عن حقيقة اللفظ إلى مجازه إلا أنه قريب مناسب لعظمة كتاب الله"[16] .

8-يعقب عادة بعد ذكر هذه الأحوال بذكر قدرة الله تعالى وحكمته وحسن تدبيره للعالم العلوي والسفلي.

9-يطرح تساؤلات علمية بين ما يفهم من الآية وبين ما ظاهره التعارض مع مشاهدات العلم الحديث.. مثاله/ عندما تحدث عن قوله تعالى:{وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖۖ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰٓ أَرۡبَعٖۚ يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٤٥} [النور:45]قال-رحمه الله-:"سؤال: لم قال الله من (ماء) مع أن كثيرا من الحيوانات غير مخلوقة من ماء؟

سؤال: أنه لم يستوف القسمة؟ فنجد من يمشي على أكثر من أربع كالعناكب والعقارب؟ أن النادر يلحق بالعدم، ثم في قوله تعالى: يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ يشمل سائر الأقسام"[17] .



المبحث الرابع: مميزات وعيوب هذا التفسير [18]

1-أن المؤلف لا يلح ويدعوا إلى هذا الاتجاه من التفسير، ولا تجده يستنقص وينقد الاهتمام الكبير بعلوم الشريعة على حساب هذه العلوم، وإنما يرى أنه أكثر في تفسيره من علم الهيئة والنجوم لأن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض وتعاقب الليل والنهار و بيان أحوالهما، وأنه ذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها ثم مدح المتفكرين والمتأملين فيها.

2-أحسن الربط عموما بين الآيات وما جاء في العلوم التجريبية، فأعان تفسيره في الجملة على توسيع مدلولات الآية وزيادة إيضاح لمعانيها.

3-أنه يبرز اللطائف التفسيرية ويربطها بما قرره أصحاب العلم التجريبي.

4-تتجلى في هذا الكتاب صورٌ من عظمة الخالق وإبداعه في خلقه، وهذا يزيد من إيمان العبد بخالقه جل وعلا.

5-في الكتاب تطبيق عملي لعبادة التفكر التي دعا إليها القرآن الكريم.

6-عند مقارنته بما كتبه غيره في هذا الاتجاه في التفسير تجد في مواضع منه نكهة التفسير، فتجد الروايات من السنة المطهرة، والقراءات، وأقوال المفسرين.

7-أنه يهتم بالمناسبات بين الآيات، فيبين وجه اتصال الآية بما قبلها.

8-أنه يرجح أحياناً بين الأقوال، ومثاله: عند حكاية الأقوال [19] في قوله: {فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ١٥} [التكوير:15]

9- أنه لم يعتمد فلسفات الأمم الكافرة في الحديث والقديم.

10-الإغراق في الاتجاه العلمي، وطغيان المسائل العلمية التجريبية على المعاني المتعلقة بالآية المباشرة من التفاسير الصحيحة.

11-أنه ينقل عن المبتدعة كالقاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي مسلم الأصفهاني المعتزلي.

12-سلوكه -عفا الله عنه-منهج أهل الكلام من المبتدعة ومن اتبع منهجهم عند الحديث عن الاستواء والعرش.

13- أن منهج المؤلف في عدم تفسير جميع الآيات، والاقتصار على الآيات التي تختص بالنواحي الكونية والتجريبية، في رأي الباحث هو المنهج الصحيح عموماً الذي يُجنب المفسِّر التكلّف في التأويل وإخضاع النص القرآني للتفسير التجريبي.



الخاتمة

من خلال الحديث عن معالم التفسير العلمي عند الاسكندراني في تفسيره ظهرت في هذا البحث النتائج الآتية:

1-أن التأمل في إبداع خلق الله تعالى في الكون يرسخ الايمان بالله جل وعلا.

2-أن المتفكرين في أسرار خلق الله تعالى في السماوات والأرض، والجبال، والإنسان، والحيوان، والنبات مدحهم الله في كتابه بأنهم أصحاب العقول النيرة، وتدبر الآيات الواردة في هذا الشأن وتفسيرها علمياً هو ميدانه الفسيح.

3- ما زال ميدان التفسير العلمي التجريبي متاحاً لطرح الحقائق العلمية المكتشفة، وبيان صلتها بآيات كتاب الله بعد ضبطها بأصول وقواعد التفسير المقررة.

4- أن ما قام به الاسكندراني في هذا كتاب يعتبر محاولة متميزة في هذا الباب، تستحق الإشادة.

التوصيات:

هذه جملة يسيرة من التوصيات علقت في الذهن أثناء كتابة هذا البحث، ومنها:

1-أن يُدرس الاتجاه العلمي عند الاسكندراني في تفسيره، فحسب الاطلاع لم أقف على بحث تناوله.

2- أن تُجرى موازنة بين هذا التفسير وتفسير "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" لطنطاوي جوهري، في رسالة جامعية.

3-أن يُهذّب هذا التفسير من التفصيلات العلمية المطوّلة التي لا يفهمها كل الناس، أو توضع تلك التفصيلات في الهامش لكي يستفيد منها المتخصص وغيره.

الهوامش

(1) ينظر: الغزالي، محمد بن حامد (د.ت) جواهر القرآن، تحقيق: محمد شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).ج:1، ص:25.

(2) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (د.ت) الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط). ص:496.

(3) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد (د.ت) البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).

(4) ينظر: المحتسب، عبد المجيد بن عبدا لسلام (1982). اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية. ط:3، ص: 247-293.



(5) الخولي، أمين (1982)، التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم، بيروت: دار الكتاب اللبناني الأولى. (د. ط). ص: 19.

(6) المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، مرجع سابق، ص: 247

(7) الزنداني، عبد المجيد. تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، بيروت: المكتبة العصرية. ص: 23

(8)الشايع، محمد (1991)"التفسير بمكتشفات العلم التجريبي بين المؤيدين والمعارضين" مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية العدد:4. ص:19-54

(9) الرومي، فهد (1986)، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، السعودية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء. ط:1. ص: 549/2

(10) الشدي، عادل (2010)، التفسير العلمي التجريبي للقرآن، الرياض: مدار الوطن. ط:1. ص: 15

(11) الرومي، فهد، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مرجع سابق، ص: 702/2

(12) الزركلي، خير الدين (2002)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين. ط:15. ج:6، ص: 21، وينظر: مقدمة الكتاب كشف الأسرار.

(13) باشا، إسماعيل (د.ت)، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية ج:2 . ص: 293

(14) ينظر: مقدمة كشف الأسرار النورانية للإسكندراني.

(15) الاسكندراني، محمد (1876) كشف الأسرار النورانية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية،

مصر: المطبعة الوهبية. (د. ط). ج:1 . ص:228

(16) الاسكندراني، كشف الأسرار النورانية، مرجع سابق، ج:2 . ص:33

(17) الاسكندراني، كشف الأسرار النورانية، مرجع سابق، ج:1 . ص:177

(18) الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مرجع سابق، ج:2 . ص: 702

(19) الاسكندراني، كشف الأسرار النورانية، مرجع سابق، ج:2 . ص:45



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- الاسكندراني، محمد (1876) كشف الأسرار النورانية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية،

مصر: المطبعة الوهبية. (د. ط).

2- باشا، إسماعيل (د.ت)، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية

3- الخولي، أمين (1982)، التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم، بيروت: دار الكتاب اللبناني الأولى. (د. ط).

4- الرومي، فهد (1986)، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، السعودية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء. ط:1.

5- الزركشي، بدر الدين محمد (د.ت) البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).

6- الزركلي، خير الدين (2002)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين. ط:15.

7- الزنداني، عبد المجيد. تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، بيروت: المكتبة العصرية.

8- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (د.ت) الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).

9- الشايع، محمد (1991)"التفسير بمكتشفات العلم التجريبي بين المؤيدين والمعارضين" مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية العدد:4.

10- الشدي، عادل (2010)، التفسير العلمي التجريبي للقرآن، الرياض: مدار الوطن. ط:1. ص: 15

11- الغزالي، محمد بن حامد (د.ت) جواهر القرآن، تحقيق: محمد شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية. (د. ط).ج:1.

12- المحتسب، عبد المجيد بن عبدا لسلام (1982). اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية. ط:3





دليل النشر

بسم الله الرحمن الرحيم

تعتمد مجموعة مجلات **المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات (معتمد)** أعلى المعايير الدولية التي من شأنها رفع مستوى الأبحاث إلى مستوى العالمية، وتضيف للبحث في حال إلتزام الباحث بها ترقية حقيقة لمستوى بحثه، وكذلك تعزز من خبرته في مجال **النشر العلمي**؛ إن جملة المواصفات الواردة في هذا الدليل التوجيهي؛ تضفي على أبحاثنا شكلاً علمياً يعزز من مضمونها ويخرجه إلى القارئ بصيغة تتناسب مع تطور **ضوابط النشر العلمي** ومعارفه، مما يحقق مواكبة فاعلة لمستجدات النشر المعرفي.

تعليمات للباحثين:

1- ترسل نسختين من البحث **لمدير المجلة على الإيميل:** jistsr@siats.co.uk تحت برنامج Microsoft Word واحدة بصيغة (Word) ، وأخرى بصيغة (PDF).

2- يُكتب البحث بواسطة الحاسوب (الكمبيوتر) بمسافات (**واحد ونصف**) بين الأسطر شريطة ألا يقل عدد الكلمات عن **3000** و لايزيد **عن5000** كلمة، حجم الخط 16 ,للغة العربية (**Traditional Arabic**) و **12** للغة الإنجليزية (**Time New Roman**)، بما في ذلك الجداول والصور والرسومات , ويستثنى من هذا العدد الملاحق والإستبانات.

3- واجهة البحث: يُكتب عنوان البحث باللغتين **العربية والإنجليزية**، وأسفل منه تكتب أسماء الباحثين كاملة باللغتين **العربية والإنجليزية**، كما تذكر عناوين وظائفهم الحالية ورتبهم العلمية، وسنة النشر بالهجري والميلادي.

4- العناوين الرئيسية والفرعية: تستخدم داخل البحث لتقسيم أجزاء البحث حسب أهميتها، وبتسلسل منطقي، وتشمل العناوين الرئيسية: ملخص البحث وتحته الكلمات المفتاحية، (**ABSTRAC** وتحته **KEYWORDS**)، المقدمة، البحث وإجراءاته، النتائج، المصادر والمراجع.

5- يرفق مع البحث ملخص **باللغة العربية** وآخر **باللغة الإنجليزية**، على ألا تزيد كلمات الملخص على (**150**) كلمة، وتكتب بعد الملخص الكلمات المفتاحية **KEYWORDS** على ألا تزيد على (**5**) **كلمات**، مع ملاحظة إشتمال الملخص على أركانه الأربعة: المشكلة والأهداف والمنهج والنتائج.

6- يقسم البحث إلى مباحث ومطالب تُكتب وسط الصفحة بخط سميك.

7- تطبع الجداول والأشكال داخل المتن و ترقم حسب ورودها في البحث، ويكون لكل منها عنوان خاص، ويشار إلى كل منها بالتسلسل، وتستخدم الأرقام العربية (1, 2,3...) في كل أجزاء البحث.

8- كل بحث يجب أن يشمل على مانسبته 20 % من المراجع الأجنبية ويستثنى من ذلك أبحاث الشريعة واللغة العربية.

9- مدة تعديل البحوث: يعطى الباحث مدة أقصاها **3 أشهر** لإجراء التعديلات على بحثه إن وجدت، وللمجلة الحق بعد ذلك في رفض البحث رفضا نهائيا حال تجاوز الباحث المدة المحددة للتعديل.

10- يلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراءات التقويم في حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم متابعة إجراءات النشر.

11- لا تجيز المجلة سحب الأبحاث بعد قبولها للنشر بأي حال من الأحوال ومهما كانت الأسباب.

12- (**التوثيق**) **قائمة المراجع**:

- تهمش المراجع في المتن باستخدام الأرقام المتسلسلة، وتبين بإيجاز في قائمة بآخر البحث بحسب تسلسلها في المتن؛ على أن توضع قبل قائمة المصادر والمراجع.
- وكيفية هذا الإجراء: أن يقوم الباحث بوضع حاشية سفلية بطريقة إلكترونية لكل صفحة كما هو معهود، ثم بعد أن ينتهي الباحث من بحثه كاملا يقوم بنقل هذه الحواشي مرة واحدة إلى نهاية البحث عن طريق اتباع طريقة ذلك من خلال هذا الفيديو التوضيحي (*تعلم وورد: نقل الحواشي السفلية الى آخر صفحة دفعة واحدة*)

t=87s&v=al_g_hAweCU?https://www.youtube.com/watch

https://youtu.be/al_g_hAweCU

للإشارة إلى المرجع في الموضع الأول، هكذا:

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2. ج: 2، ص: 145.

وفي المواضع الأخرى له يشار إليه، هكذا:

ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. مرجع سابق، ج: 3، ص: 150.

- توثق **المصادر والمراجع** في قائمة واحدة في نهاية البحث، وترتب هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف، وذلك باتباع الطريقة التالية:

الكتاب لمؤلف واحد:

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2.

للمؤلف أكثر من كتاب

ابن خالويه، الحسين بن أحمد الهمذاني. (1979). الحجة في القراءات السبع. بيروت: دار الشروق.

ـــ. (1992). إعراب القراءات السبع وعللها. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الكتاب لمؤلفَين اثنين:

البغا، مصطفى ديب. مستوى، محي الدين. (1996). الواضح في علوم القرآن. دمشق: دار العلوم الإنسانية.

الكتاب لثلاث مؤلفين أو أكثر:

محمد كامل حسن وآخرون. (2005). التجديد. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية.

المقالة في مجلة علمية:

راضي، فوقية محمد. (2002). "أثر سوء المعاملة وإهمال الوالدين على الذكاء". المجلة المصرية للدراسات النفسية. المجلد: 12. العدد: 36. ص 27-36.

المقالة في مؤتمر:

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2018). "أثر المرأة في الدعوة والتربية في ضوء القرآن الكريم". المؤتمر الدولي للقرآن الكريم في المجتمع المعاصر. ماليزيا: جامعة السلطان زين العابدين.

الرسالة العلمية:

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2016). "منهج ابن زنجلة في توجيه القراءات في كتابه حجة القراءات". رسالة دكتوراه، جامعة السلطان زين العابدين.

المؤلفات المترجمة:

القاضي، عبد الفتاح. (د. ت). تاريخ المصحف. (تر: إسماعيل محمد حسن). ترنجانو: المؤسسة الدينية.

13- عند قبول البحث للنشر يوقع الباحث على انتقال حقوق ملكية البحث الى إدارة معتمد

14- لهيئة التحرير الحق بإجراء أي تعديلات من حيث نوع الحروف ونمط الكتابة، وبناء الجملة لغوياً بما يتناسب مع نموذج المجلة المعتمد لدينا.

15- قرار هيئة التحرير بالقبول أو الرفض قرار نهائي مع الاحتفاظ بحقها في عدم إبداء الأسباب.

16- يمكن للباحث الحصول على بحثه المنشور والعدد الذي نشر فيه بحثه من موقع المجلة إلكترونياً

ملاحظة: عزيزي الباحث إن هذه المواصفات مأخوذة عن لوائح دولية مُعتمدة، وهي تعزز من مستوى بحثك من حيث الشكل الذي لا يقل أهمية عن المضمون، وإن أية مخالفة لها ستكلفك تأخيراً إضافياً يمكن تجنبه في حال الالتزام بها.

آليات النشر والإحالة:

بعد تسلم إدارة المجلة نسخة البحث من الباحث، تقوم بإحالتها إلى المحكمين، وتلتزم بمدة لا تزيد عن **30** يوماً لتزويد الباحث بتقرير عن بحثه يتضمن الملاحظات، بعدها يمهل البحث مدة لا تزيد عن **90 يوماً** (**3 أشهر**) للأخذ بالملاحظات .

ينشر البحث بعد أول أو ثاني عدد يعقب تاريخ إصدار خطاب قبوله للنشر على الأكثر، حسب أولوية الدور وزخم الأبحاث المحالة للنشر.

Content